

Teresa Langle de Paz

La rebelión sigilosa

El poder transformador de la *emoción feminista*

Icaria  Ακαδημία
SOCIEDAD Y OPINIÓN



LA REBELIÓN SIGILOSA

TERESA LANGLE DE PAZ

LA REBELIÓN SIGILOSA

EL PODER TRANSFORMADOR
DE LA *EMOCIÓN FEMINISTA*

Este libro ha sido impreso en papel 100% Amigo de los bosques, proveniente de bosques sostenibles y con un proceso de producción de TCF (Total Chlorin Free), para colaborar en una gestión de los bosques respetuosa con el medio ambiente y económicamente sostenible.

La presente obra ha sido editada con subvención
del Instituto de la Mujer (Ministerio de Igualdad)



Diseño de la cubierta: Adriana Fàbregas
Fotografía de la cubierta: Icaria

© Teresa Langle de Paz, Bibiana Aído, Iris M. Zavala, Margarita Benítez

© De esta edición
Icaria editorial, s. a.
Arc de Sant Cristòfol, 11-23
08003 Barcelona
[www. icariaeditorial. com](http://www.icariaeditorial.com)

ISBN: 978-84-9888-309-1
Depósito legal: B-45.539-2010

Fotocomposició: Text Gràfic

Impreso a Romanyà/Valls, s. a.
Verdaguer, 1, Capellades (Barcelona)

Printed in Spain. Impreso en España. Prohibida la reproducción total o parcial.

ÍNDICE

Agradecimientos	11
Prólogo, <i>Bibiana Aído</i>	13
Preliminares. «Palabras liminares», <i>Iris M. Zavala</i>	15
Introducción, <i>Margarita Benítez</i>	19
Prefacio de la autora. La pulsión rebelde	29
I. El poder y los poderes	37
Los poderes y la guerra	44
Los poderes elusivos o la elusividad del poder	49
La polisemia de la rebeldía	51
La emoción cómplice	55
Los túneles de los poderes	58
La hiperrealidad del Mediterráneo	61
Palabra, política, acción	70
Bibliografía	77
II. La historia y la memoria	79
La memoria	81
Reparar la memoria	88
La materia singular	91
«Es la memoria de oy, mañana olvido»	94
Una pequeña concesión	95

La historia	101
La máscara de la intertextualidad	112
La gran paradoja	113
El apego a la autoría y la praxis	115
La experiencia elusiva del pasado	118
Recuperar la sutileza de lo vivido	121
Bibliografía	122
 III. El lenguaje y la literatura	125
La tentación historicista: la literatura del siglo XVII	130
Lectura y oralidad	137
Subjetividades del deseo	141
Leer sin leer leyendo	149
¿Quién imita a quién?	151
Hipermaterialidad	156
El mito de Eros	160
El petrarquismo o la negación del poeta	164
Feminismo virtual. La poesía lírica	168
Cartografías: los ejemplos	172
Bibliografía	183
 IV. La esperanza y lo universal	187
Lo universal	187
«Postfeminismo»	198
Un largo camino	206
La esperanza	210
Cristalizaciones	217
Lo que excede a lo acordado	219
Bibliografía	221

A mi madre, Teresa de Paz, que me ha enseñado la valentía.

Y a Natha, mi aliento cotidiano.

Es tan fácil decir: «Es la vida», la vida que llevamos amándola u odiándola, la vida con la que se hacen películas, novelas y canciones.

Y sin embargo, esta vida, no hay por qué aceptarla tal cual.*

ALAIN TOURAINE

* Alain Touraine, *La mirada social. Un marco de pensamiento para el siglo XXI*. Paidós, Barcelona, 2009, p. 219.

AGRADECIMIENTOS

La lista de agradecimientos para este libro sería poco menos que interminable ya que es fruto de un período de tiempo que abarca muy diversas etapas de mi profesión y de mi vida. Numerosas personas e instituciones han dejado su huella en mí y en mi trabajo. Pido disculpas por las omisiones.

En primer lugar, estoy enormemente agradecida a Patricia E. Powell, gran escritora, y entrañable amiga, con quien compartí en Estados Unidos los años en que se incubaron las ideas centrales de este libro. De aquellos años y lares, quiero dar las gracias también a mis amigas y amigos Jonathan Strong, Anne Richardot, Scott Eledge, Laura Pirott, Marge Salvodon, Shay Youngblood, Eleuterio Sánchez, Claude Malary y Elizabeth Hadley —que en paz descanse. En la etapa de gestación del libro fueron especialmente importantes las aportaciones de Stephanie Merrim y Antonio Carreño de la Universidad de Brown. Estoy agradecida también a mis colegas de la Universidad de Lawrence, en particular, a quienes desarrollaron el programa de Estudios de Género como Helen Klebesadel; a Lena Sawyer y Myriam Osorio, pues su amistad fue entonces un gran estímulo intelectual y una cuestión de supervivencia para poder escribir; y a Cathrin Mjelde, que de alguna manera estuvo ahí mientras yo maduraba las primeras ideas. De mis colegas de la Universidad de Houston estoy agradecida de todo corazón a Julián Olivares, de quien recibí un importante impulso profesional, clave para el desarrollo de una buena parte de este libro. En el terreno de lo personal, gracias a Paca Benítez, a Tricia McFarlane y a Lamia Karim.

Ya a este lado del Atlántico, mi gratitud se extiende en primer lugar, a todas aquellas personas que creyeron de verdad en *Women's Worlds / Mundos de Mujeres 2008*, porque aquel proyecto supuso para mí la primera puesta en práctica de las ideas que dan unidad conceptual a este libro. Isabel Tajahuerce y Cristina Mateos fueron los dos pilares fundamentales pero quiero extender mi agradecimiento también a quienes trabajaron muy cerca de mí entonces, dentro y fuera de la Universidad Complutense de Madrid. Gracias a Fanny Rubio, a quien debo un productivo aterrizaje en el mundo español de la cultura y de lo académico; a Rosa Pereda, interlocutora inteligente, y a todas las mujeres que nos han acompañado con su enorme sabiduría en *Voces Mediterráneas* desde 2007—su fuerza y su conocimiento son la materia prima de este libro. A Bibiana Aído y a María Fernanda Santiago Bolaños, importantes aliadas desde las instituciones. Y sobre todo, a Soledad Murillo, brillante luchadora, cuyo tesón y calidad humana me han inspirado y alentado a lo largo de la solitaria escritura de este libro.

No quiero dejar de mencionar a mis hermanas, Concha y María del Mar, siempre expectantes, que me han ayudado mucho a madurar ideas; ni a Eloy Rodríguez Borgio, padre sereno y constante, y hombre coherente con su humanidad. A mi padre biológico, Plácido Langle, que desde otras sombras siempre me acompaña. A Ángela Piña y Lourdes Pérez, en la otra orilla del Atlántico. A Rosa Prieto por su cariño y reiterada admiración; a Gloria Sagasti, por su bravía e inspiradora motivación; y a Nieves Chueca, pionera. Y sobre todo, a Nathaly Camacho Piña.

Mi deuda con Iris M. Zavala se remonta muy atrás en el tiempo; comienza con la lectura de su obra, que me abrió nuevos caminos de pensamiento y llega hasta el presente con una bonita amistad. Y por último, los nuevos andares y las nuevas ideas que traspira el libro, un lento y fructífero conjugar de palabra y acción, se lo debo principalmente a dos personas a quienes respeto y admiro mucho, Margarita Benítez y Federico Mayor Zaragoza.

PRÓLOGO

Bibiana Aído*

Una reivindicación histórica del movimiento feminista ha sido conocer el papel que las mujeres han desarrollado en la construcción de la sociedad, investigar cuál ha sido su aportación a la historia y rescatar del olvido las figuras femeninas que nos han precedido en el proceso hacia la igualdad. Ha sido una reivindicación y también un trabajo arduo el que se ha desarrollado en las últimas décadas para completar el discurso histórico, para saber que hubo otras mujeres que trabajaron por la igualdad que nos ofrecen modelos y referentes.

Teresa Langle de Paz, se inserta en esa corriente de trabajo y en este libro, hace una propuesta singular. Sin negar la importancia de la reelaboración de la historia integrando en ella a las mujeres, cree necesaria una nueva lectura de la historia del feminismo desde un planteamiento metodológico diferente que nos permita alejarnos de la lógica del discurso patriarcal. Y para ello nos expone tesis esperanzadoras basadas en el concepto de «emoción feminista», concepto anclado en la experiencia íntima y subjetiva de cada mujer sobre la diferencia sexual, como clave para recuperar la historia fragmentada de las mujeres.

Para la autora, reconstruir la historia y la memoria del feminismo es un proceso que va desde la emoción feminista hasta la toma de conciencia de la diferencia de género, de lo personal a lo colectivo, de lo privado y singular a lo público y universal.

* Ministra de Igualdad (2008-2010) y Secretaria de Estado para la Igualdad en la actualidad.

El texto reclama el ámbito de lo emocional, en el sentido de conciencia libre, secreta y espontánea, pues para la autora es en la capacidad de sentir donde todos los seres humanos están conectados. Pero también nos subraya que el sentimiento de la «emoción feminista», como algo íntimamente ligado al sujeto femenino, no adquiere su potencial político hasta que éste lo reconoce como algo colectivo, sin perder por ello su condición de sentimiento único y singular.

En definitiva, nos encontramos ante una obra sugerente, con un fuerte contenido conceptual y teórico, que nos plantea, como dice la autora, los retos del feminismo ante un mundo complejo en el que al mismo tiempo que toman fuerza los fundamentalismos, se advierte un esfuerzo generalizado por encontrar consenso en la diversidad, pues aquí reside el mayor potencial de cambio social y de justicia.

Este libro supone un paso más en el desarrollo de la teoría feminista y viene a sumarse a las aportaciones que tantas personas han realizado en los últimos años para el conocimiento de la historia de las mujeres o, como diría la autora, para rescatar la memoria de las mujeres.

PRELIMINARES. «PALABRAS LIMINARES»

Iris M. Zavala

Los lectores tienen en sus manos una reflexión sobre los avatares del feminismo en España desde sus inicios en los siglos dorados, y en particular desde los siglos XVII. Y, en particular, los capítulos sobre la historia, la memoria, el lenguaje y la literatura. Tiene razón al tratar en profundidad el poder y como clausura, lo universal. El estudio está orientado a contribuir a la memoria de las mujeres. Es decir, la memoria histórica, puesto que la lucha de las mujeres siempre ha estado orientada, no sólo a buscar mayores libertades para su género sexual, sino en múltiples ocasiones buscando el bien común. Evidentísimo en el siglo XIX: recordaré de paso a Flora Tristán y Louise Michel en París; y desde otra perspectiva a George Sand. Y en España a anarquistas, socialistas, comunistas desde los inicios de estos movimientos.

Lo que da unidad a todo el libro —y cito— es el concepto de *emoción feminista* que, lejos de oponerse a lo racional y de aludir al lugar que se ha reservado o al que se ha relegado a las mujeres y a lo femenino, por afán de control político y cultural es, entre otras cosas, el lugar del origen, de la rebelión, de las explosiones e implosiones invisibles, singulares, más libres, pero reales y transformadoras de las sociedades y de las culturas. Así pues, entiende la «emoción feminista» como *subjetividad feminista*; o dicho en otras palabras, a la posición sexual de la histerización que introduce la mujer para cuestionar la cultura, a la cual he aludido en múltiples ocasiones. Ya Roland Barthes sostuvo que la historia es histérica, y sugiero que en la histerización, está el recurso de lo que puede ser una nueva tarea para la posición femenina.

Histerizar equivale a transformar la estructura del discurso dominante. Expliquémonos; si histerizar, según Lacan, es suscitar un deseo de saber la causa del sufrimiento, y toma la forma de una pregunta; la histerización supone un cuestionamiento, una apertura al Otro, y un cambio de posición del sujeto en el discurso. Civilizar equivale a domesticar el goce, conscientes de que hace falta algo más que el lenguaje para civilizarlo, repito: goce, lo extralimitado, el sufrimiento, el dolor, y eso que llamamos después de Freud, la pulsión de muerte. Hemos de intentar civilizar la crueldad de ese depredador que somos, que nos lanza al pasado, a volver a formar parte de una manada, y sus exigencias de sacrificio.

Contra estos imperativos modernos Teresa Langle de Paz persigue el lugar de la desesperación desde donde emana la fuerza transformadora del mundo, bien sea tornándose en activismo y escritura, como en el caso de Pinar Selek, entre tantas otras. El lugar de la rebelión lo fija en decisiones políticas y sociales: procesos migratorios, pequeñas rebeldías cotidianas, obras políticas, artísticas, culturales, en apoyos mutuos, en las transgresiones del lenguaje y en lo que éste oculta o da a entender con sus silencios, o en las subversiones del cuerpo. No obstante, para poder conectar la enorme diversidad e intangibilidad de la ‘emoción’ privada con lo colectivo y con lo privado. Lo que denomina ‘emoción’ —que ya he sugerido que equivale en palabras lacanianas a histerización, es justo esa fuerza que puede llegar a manifestarse como *conciencia feminista*, esto es, como elemento unificador de una experiencia colectiva.

Del supuesto equilibrio social surge precisamente aquello que lo desequilibra, que no se puede nunca controlar, y en donde las mujeres materializan su rebeliones; rebeliones que lenta y calladamente, o a gritos, sólo pueden oírse por lo que son si se comprende que el feminismo podría ser lo que conforme una cultura y lo que puede transformar a las sociedades. Ojalá y fuera cierto, y no es que como ideal no sea extraordinario, pero no puedo menos que recordar unas palabras de Freud: la felicidad no se lleva muy bien con la cultura; porque—justamente—la pulsión (que marca ese pasaje imposible a lo Natural) no se lleva muy bien con el equilibrio que puede lograrse entre el deseo y los ideales del sujeto. O dicho de otra forma, la política del sinthoma—en nuestros tiempos cuyo malestar parece apoderarse aún más por la vía del capitalismo que hace del consumo

hiperbulímico su estar en el mundo—no puede estar pensada sin considerar en nuestro horizonte ese plus de goce inherente a la Cultura. En definitiva, una política subsidiaria en transformar la miseria neurótica en desdicha cotidiana, parafraseando a Lacan.

El libro es una mina de detalles preciosos sobre el desarrollo de los feminismos, y podría resultar útil para el activismo y para su aplicación en programas sociales y educativos concretos. ¿Cómo? La respuesta la deja abierta.

INTRODUCCIÓN

Margarita Benítez*

Es grande el desafío intelectual que implica el proyecto de reflexión, análisis y acción feminista contenido en el presente libro. Requiere revisar y cuestionar conceptos y paradigmas recibidos sobre la historia, la memoria, y sus respectivos objetos y sujetos; sobre los fundamentos teóricos y esquemas analíticos del feminismo; sobre la creación y la crítica literaria; y sobre los poderes explícitos e implícitos que dan forma a la vida individual y colectiva. Sólo así se abre el campo para el radical replanteamiento teórico que este libro propone como indispensable punto de partida para la agenda de acción del feminismo del siglo XXI.

El escrito ante ustedes afirma la centralidad de la experiencia subjetiva de las mujeres como fuerza vital del feminismo, y como clave aún no suficientemente explorada de su historia. Cuestiona la eficacia analítica de la herencia intelectual del patriarcado para dar cuenta de la experiencia de las mujeres. Plantea la insuficiencia de los esquemas binarios de antinomias y reduccionismos, propios del pensamiento occidental, a la hora de desentrañar —como cuando

* Margarita Benítez fue rectora de la Universidad de Puerto Rico en Cayey, donde estableció el Proyecto de Estudios de la Mujer. Ha dictado cátedra de Estudios Hispánicos y de Humanidades en la Universidad de Puerto Rico, y en las Universidades de Columbia, Fordham, y Albany en Nueva York. Actualmente radica en Washington, DC, donde ha ocupado puestos ejecutivos en el Departamento de Educación federal, y en diversos centros de investigación, análisis, y acción sobre temas de educación superior.

de la subjetividad de las mujeres se trata— realidades y relaciones complejas, cambiantes, y con frecuencia contradictorias, «que emanan de un sujeto en proceso de transformación».

Para acometer el ambicioso replanteamiento que propone, Teresa Langle de Paz conjuga sus saberes y lecturas humanistas y feministas de ambas orillas del Atlántico con las revelaciones de su propio quehacer como investigadora, profesora de literatura y teoría feminista, y gestora de encuentros y congresos internacionales de mujeres. Entre estos destacan el gran congreso internacional «Mundos de Mujeres/Women's Worlds 2008», que congregó en Madrid a más de 4,000 líderes y estudiosas de movimientos académicos, políticos y comunitarios a través del mundo. Asimismo, el encuentro «Voces Mediterráneas», ya por su quinta edición anual, ha brindado una plataforma feminista para la discusión de temas de amplio alcance vividos y sentidos con particular intensidad en los países de la cuenca mediterránea.¹ Mediante estas convocatorias, Langle de Paz ha contribuido consistentemente a hacer patente la aportación de las mujeres a la búsqueda y creación de soluciones pacíficas a las tensiones étnicas, económicas y migratorias tan presentes en esa región, y a propiciar su participación en iniciativas transnacionales en pro de los derechos humanos y el diálogo fecundo entre culturas.

La intención de este libro es afín, y en cierto modo previa, a la de los encuentros feministas citados. Se trata de compartir los frutos de un esfuerzo prolongado por enfocar e iluminar zonas de actividad, poder y acción de las mujeres a través de la historia que no han sido detectadas ni hechas inteligibles por los esquemas conceptuales en uso habitualmente, aun desde posiciones feministas. Esto requiere dos grandes tareas iniciales, que consumen buena parte del libro. Una es precisar e ilustrar en qué consiste «la emoción feminista» o «la pulsión rebelde», que Langle de Paz coloca en el centro de su nueva propuesta teórica. La otra es

1. Fruto de este congreso es la importante «Declaración de Granada» sobre mujer, política y derechos humanos, así como varias publicaciones, entre ellas: *Voces Mediterráneas. Un espacio de lucha y esperanza* (Trama, Madrid, 2008), y números monográficos de las revistas *Letra Internacional* y *El Rapto de Europa*. Para más información, ver www.vocesmediterraneas.org

pasar revista a los acercamientos analíticos previos, y demostrar por qué cada uno de ellos, aunque aleccionador, y muchas veces meritorio, resulta insuficiente para dar cuenta de realidades que lo trascienden.

«La rebelión sigilosa» de las mujeres que interesa a Langle de Paz es, por naturaleza, imperceptible a primera vista. Fluye por los silencios, vacíos y encubrimientos que caracterizan la experiencia del oprimido, y no suele hallar expresión ni eco en los discursos propios de las élites intelectuales y políticas. Para estas élites, la exclusión de las mujeres de los ámbitos del poder ha sido por siglos normal y natural. No es que las mujeres hayan estado ausentes de la vida real; es que generalmente han estado excluidas de los círculos y prioridades del poder, así como de sus análisis, representaciones, y valoraciones en la política, la historia, y la creación intelectual o artística. Resulta, pues, que la supuesta universalidad de estos discursos encubre e implica la exclusión de las mujeres. Es necesario buscar por otros sitios las manifestaciones latentes de la subjetividad y de la rebeldía de las mujeres en el tiempo, descritas por Langle de Paz como «un laberinto de túneles». Como observara Iris M. Zavala, cuyo pensamiento se deja sentir en estos planteamientos de Langle de Paz, la historia de los feminismos requiere una lectura dialógica, que se adentre por exclusiones e intersticios, hasta llegar a «lo no dicho.» Hay que leer los textos «al trasluz», esto es, con atención a las voces ausentes o silentes que han sido marginadas, a las que hay que buscar más allá de lo explícito en los textos.

Advierte Langle de Paz, por otra parte, que durante siglos muchas mujeres han sido analfabetas, por lo que buscar en la escritura su principal instrumento de expresión implica errar el blanco, pues se pierden de vista manifestaciones imperceptibles a una óptica ya predeterminada. Para Langle de Paz, si bien es encomiable el esfuerzo de muchas historiadoras e investigadoras feministas por rescatar los nombres y las obras de mujeres que aportaron a los haberes culturales de su tiempo —escritoras, pintoras, científicas, etc.—, el excepcionalismo no es la clave ni el eje de las aportaciones de las mujeres a la historia de todos nosotros. De ser así, sólo estaríamos reconociendo significación y prestando atención a un sector que es, en última instancia, no representativo: a las pocas mujeres que

adoptaron los discursos y estilos del grupo dominante para manifestarse, fuera en armonía, fuera en rebeldía contra ellos. ¿Dónde quedarían todas las muchas otras?

También señala Langle de Paz que, aun al analizar aquellos escritos de mujeres que se han recuperado y estudiado, la crítica suele pasar por alto la «emoción feminista» que en ellos late, y que les da su fuerza. De ahí el radicalismo y la urgencia de la propuesta teórica de Langle de Paz. Lo expresa amable, pero apremiantemente:

Sin restar valía a los magníficos estudios críticos que han seguido esta línea, en mi opinión, no es posible hacer justicia a la postura cultural de las mujeres [...] a lo que fueron sus expresiones de sus anhelos y rebeldías, sin reimaginar la categoría de lo femenino más allá de la categoría mujer y de los binomios autor/texto y dominio/subversión.

Esta admonición sigue líneas de pensamiento ya formuladas por teóricas feministas de vanguardia, como Rosi Braidotti y Gayatri Chakravorty Spivak, a quienes Langle de Paz alude con frecuencia.

Con ésta y similares advertencias, Langle de Paz nos insta a escudriñar críticamente y a trascender discursos teóricos que no alcanzan a abarcar la complejidad y riqueza de las expresiones de las mujeres. Entre ellos se encuentran la retórica clásica, la historiografía tradicional, el humanismo, el positivismo, el marxismo, la crítica psicoanalítica, el estructuralismo, el postmodernismo, la crítica postcolonial, gran parte de la propia crítica feminista, y un largo etcétera de escuelas y secuelas europeas, americanas, y del Tercer Mundo que la autora reseña perspicaz y rigurosamente.

Tan impresionante despliegue de saberes no es un acto de ostentación, sino un escrupuloso repaso del legado cultural recibido, a fin de constatar lo que se ha podido —así como lo que no se ha podido— captar hasta ahora de la experiencia y subjetividad de las mujeres mediante estos discursos. Este repaso crítico de teorías y de categorías de análisis hace clara la necesidad de ir más allá de ellas. Según Langle de Paz, la tarea por delante es «reclamar los vacíos de la cultura en donde las experiencias de los invisibles—entre ellos

la mayoría de las mujeres—hallaron su camino». Dicho reclamo es una tarea que otros estudiosos han emprendido antes con respecto a grupos perseguidos, colonizados, o marginados. Las mujeres estaban, sin duda, entre estos grupos, pero sin adquirir la centralidad y universalidad que les confiere esta nueva propuesta.

Reconoce Langle de Paz que buscar en el silencio o el vacío huellas, significado, y resonancias es empresa arriesgada. Uno de sus riesgos mayores es proyectar en ese silencio lo que queremos encontrar porque nos hace falta que sea así para completar nuestro propio esquema y validar nuestra convicción. Para contrarrestar tal tentación, Langle de Paz apela a los postulados de la crítica postcolonial—de nuevo Chakravorty Spivak— y al reconocimiento *a priori* de la imposibilidad de reconstruir la totalidad de una experiencia con pocos materiales y rastros incompletos.

La crítica postcolonial le brinda el andamiaje teórico que contextualiza los vacíos de la historia oficial dentro de las dinámicas de la opresión, e identifica en ellos y más allá de ellos pistas y rastros, tanto de reacciones rebeldes a los discursos dominantes como de manifestaciones autónomas y diferentes al margen de ellos. Que los discursos del poder suelen llevar en sí mismos el germen de su propia subversión se había planteado antes. No obstante, es una toma de conciencia necesaria, que la autora insiste en no reducir a una simple tensión entre contrarios. Por otra parte, el reconocimiento de la imposibilidad de una reconstrucción plena, y plenamente fidedigna, del pasado de las mujeres no sólo le brinda libertad a ella como gestora de teorías, sino que le permite poner en duda la solidez de otras certezas asumidas por otros discursos.

Un riesgo adicional de postular silencios, emociones y subjetividades como ámbitos profundos desde donde se gesta la rebelión sigilosa de las mujeres es caer por el barranco de los estereotipos seculares sobre la naturaleza emotiva de las mujeres, el eterno femenino, y las consabidas contraposiciones hombre-razón/mujer-emoción, biología vs. cultura [*nature vs. nurture*], el instinto en contra de lo aprendido, etc.

Langle de Paz está conciente de todos estos riesgos, y llama la atención de sus lectores a ellos. Precisamente, el repaso exhaustivo de teorías y acercamientos críticos ya mencionado, tuvo varios propósitos: registrar esquemas conceptuales anteriores, por lo general

insuficientes o estereotipados; descartar o superar muchos de ellos; y tomar de otros sólo aquello que le resulte útil para asomarse a lo que está por descubrir aún respecto a la pulsión rebelde de las mujeres a través del tiempo. Como ella es la primera en admitir, mucho de esta subjetividad latente y subyacente es, aun para la autora, al menos parcialmente, *terra incognita*.

Así define ella el reto que confronta: «¿cómo teorizar sobre cómo se expresa la experiencia de un sujeto cuya esencia es una carencia, un proceso, un devenir, un deseo de ser?», y elabora, «un sujeto que es delimitable, ante todo y solamente, como potencialidad expresiva, porque ocupa el lugar privilegiado de lo indefinido: el deseo, el devenir, y la búsqueda». Muy importante, advierte, no limitarnos a percibir y describir este sujeto tan sólo negativamente, como lo que no es; hay que apreciar su fuerza, y la potencia de cuanto puede llegar a ser. A riesgo de revertir a un esquema presuntamente superado, creo merece mención la analogía con el concepto de *conatus* de Spinoza.

Parte de la solución metodológica a las interrogantes planteadas la halla Langle de Paz en el pensamiento de Rosi Braidotti, quien postula la necesidad de dejar atrás los «hábitos mentales de la linealidad y de la objetividad». Afirma Braidotti, y reitera Langle de Paz, que sólo dejando atrás estos hábitos tan arraigados en el pensamiento occidental, es posible reconocer y aprehender lo fundamental: las claves que ofrece la subjetividad para revelarse como proceso vital de realización del deseo primario de llegar a ser. Este es un deseo manifiesto en diversos niveles, unos concientes y otros inconcientes. A esta abarcadora comprensión del deseo, que deja muy atrás los esquemas racionalistas, es que Langle de Paz nos incita a llegar. Al postular «la emoción feminista» como *primum mobile* de la real, aunque oculta, historia de las mujeres, a la que llama «rebelión sigilosa», Langle de Paz va a tomar una ruta distinta de su admirada Iris M. Zavala, cuya huella se siente de tantas maneras en este trabajo.²

2. Langle de Paz reconoce tanto sus coincidencias como sus diferencias con el pensamiento de Zavala: «pues el campo de acción por el que se mueven mis ideas es ese reducto del lenguaje en donde habita el silencio, los silencios, lo no dicho, la ambivalencia como verdad oculta de la subjetividad de lo femenino, de la subversión o «descentralización del discurso Amo», que es feminista para

Una de las secciones más retantes del libro es la que enfoca el cuerpo como el alfa y el omega —clave primaria y razón última— de la fuerza vital de las mujeres, «lugar que está a la vez marcado y liberado por la diferencia sexual». Como el cuerpo, el deseo, y el poder han sido tratados por tantos pensadores y creadores desde muy diversas perspectivas, aquí se hace aún más denso el entramado de referencias y matizaciones a los postulados y preceptos de filósofos, teóricos, lingüistas, feministas, a su vez sostenidos por las ideas de sus predecesores y en continuo diálogo con sus sucesores. Por ejemplo, la referencia a la visión de la subjetividad y el deseo en la obra *Anti-Oedipus*, de Gilles Deleuze y Felix Guattari, nos remite a Spinoza, Freud, Marx, Nietzsche, el anarquismo, el arte de vanguardia, la semiótica estructuralista francesa, y Lacan, por sólo nombrar las relaciones conceptuales más sobresalientes.³ Sobre el tema del cuerpo, son asimismo obligadas las referencias a las posturas, relacionadas pero diferentes, de Irigaray, Cixous, y Kristeva sobre las relaciones y rupturas entre sexualidad y discurso. Y así sucesivamente; Langle de Paz también explora el pensamiento sobre el deseo, el poder, el cuerpo y el discurso de las mujeres o atribuido a ellas de Derrida, Foucault, Judith Butler, Elizabeth Grosz, etc.

Por mucho que le exija —y le brinde— al lector esta reflexión crítica, con ella no se agota el reto intelectual que contiene este libro. Lo alcanzado hasta aquí, que no es poco, ha sido sobre todo un ejercicio intelectual que servirá de adiestramiento y guía para adentrarnos en el insuficientemente explorado «laberinto de túneles» de donde proviene, según Langle de Paz, la rebelión sigilosa

mf. Mi propuesta del concepto de «emoción feminista» como herramienta para llegar a esos silencios es tal vez lo que la diferencia del pensamiento de Iris más, porque intento con ello conectar con lo pragmático y con lo real, proponer algo que va más allá del texto de la cultura, más allá de la interpretación de ésta, y adentrarme en un terreno aún más ambivalente e impreciso, más oculto o silenciado incluso para el sujeto mismo —antes de que se haga lenguaje, antes de que se exprese la subjetividad. La idea de una «emoción originaria», ligada a la experiencia de género, y feminista porque responde, emana y por ello, subvierte, de una forma u otra el orden «fálico» es [otro aspecto] donde difiere también mi propuesta...» Entrevista con Langle de Paz, diciembre 2010.

3. Jan Sjunnesson, «Power and Desire in the Political Ontology of Spinoza and Deleuze/Guattari,» Uppsala, 1998.

de las mujeres. Es útil recurrir en esta coyuntura al concepto de «cartografía», definido por Langle de Paz como «una lectura del presente hecha para examinar la relación de la subjetividad con su localización geopolítica e historico-discursiva, y para ofrecer siluetas de los avatares del 'yo' en el discurso». Por fortuna, Langle de Paz ha elaborado varias cartografías para que vayamos trazando nuestra ruta.

No sorprenderá a quienes conozcan a Langle de Paz que, tras tan profunda zambullida teórica, emerja proponiendo una agenda de acción feminista para lidiar con los problemas acuciantes del mundo en que vivimos. Adscribir una agenda de acción a tan abstrusos planteamientos teóricos no es aquí un *non sequitur*, en el caso de Langle de Paz, parafraseando a Ortega, es la espina dorsal que se le transparenta.

Langle de Paz recurre a un dato demográfico por todos conocido, y atendido por pocos, para lanzar desde él tanto su gran denuncia como el esbozo de su gran solución:

Habría que reflexionar también —y ahí es a donde voy— sobre si los problemas del mundo no se deben en parte al hecho de que se ha ignorado lo que ocurre en el alma privada e individual de más de la mitad de la población mundial... Y es que ni la contribución de las mujeres a las culturas y a las sociedades se ha tenido en cuenta como fuente del conocimiento, o sólo se ha hecho parcialmente, ni tampoco sus verdaderas realidades y dramas cotidianos para el proceso de consolidación de las ciudadanías políticas, las comunidades, los Estados y las naciones que hoy conviven en el mundo, y este hecho es, entre otras cosas, *un incommensurable desperdicio de sabiduría humana*.

A restañar y rescatar tal desperdicio de sabiduría humana nos convoca Langle de Paz desde las páginas de este libro, y con el ejemplo de sus propias acciones. Además del intenso trabajo de crítica y teoría aquí reseñado, Langle de Paz se mantiene activa en iniciativas internacionales y en redes feministas empeñadas en abrir nuevos caminos a empatías, convivencias, y respuestas pacíficas a los conflictos de nuestros días. Trabaja actualmente en la formulación de un proyecto transnacional de colaboración interuniversitaria para

sacar a la luz saberes de mujeres de distintas partes del mundo, titulado *Women's Knowledge: The Missing Piece for Peace*. Este necesario proyecto, en el cual me honra participar, ha merecido el endoso de la Fundación Cultura de Paz, así como de prominentes universidades norteamericanas. De manera que, entre teoría y acción, es mucho y sustancial lo que aporta, y lo que aportará, Langle de Paz al quehacer feminista del siglo XXI.

PREFACIO DE LA AUTORA. LA PULSIÓN REBELDE

La reconstrucción de la dignidad histórica de las mujeres, su memoria, su lugar pleno en el devenir de las sociedades, es también esperanza de que la humanidad encuentre un nuevo equilibrio social y político; la humanidad, sí, ese todo imposible de definir. La *rebelión sigilosa* de las mujeres es fuente de esperanza para la sociedad en su conjunto y debería ser inspiración en el devenir de la historia presente y futura; esa *pulsión rebelde* que subyace a la cultura, que emerge de ella o que la rebosa a borbotones, ese intangible cultural está aún por recuperar como pieza clave del motor del mundo y de la armonía social.

El trabajo que aquí presento es fruto de casi una década de lenta maduración de ideas, un proceso arrítmico y a veces errático que comenzó a raíz de mis investigaciones académicas en el campo del análisis literario de la primera modernidad española. Propongo ahora, tras haber revisado y recuperado algunas de aquellas incursiones, nuevas reflexiones sobre la actualidad en donde quedan enmarcadas; y un acercamiento al pasado que sirva para proyectarse en el presente y hacia el futuro con fuerza renovada. Sugiero un análisis de los poderes del presente y del pasado que, aunque no se reconozcan como poderes, rigen y siempre han regido el mundo, y son auténticas fuentes de transformación social. No dejo de hacer una profunda reflexión sobre el lenguaje y la literatura como materias primas y como germen de algunas de las rebeliones más libres e inapresables de las culturas. Y termino, con una mirada a la identidad de género que sirva para detenerse en el «desorden» social, en la fuerza de las

experiencias de las mujeres, y en el potencial de unidad social que emana de ellas. Un proyecto muy ambicioso del cual este libro es simplemente una primera aportación.

Durante las investigaciones que realicé en mi etapa de profesora en las universidades norteamericanas, me empezó a obsesionar un fenómeno que observaba a medida que iba encontrando y examinando textos que las mujeres del siglo XVII habían escrito: que todos ellos, sin excepción, parecían aludir con mayor o menor intensidad a un sentimiento de protesta o rebeldía provocado por su experiencia de género femenino en el contexto de su época. A parte de la literatura de los llamados siglos de oro, fui profundizando en mis conocimientos especializados sobre lo que significó el debate y el discurso abierto contra la misoginia en toda Europa desde el siglo XV y, en concreto, sobre las manifestaciones que tuvo en la península ibérica. Lo que para mí entonces se presentaba como un drama: el silencio en que estaban sumidas aquellas voces por la escasez de documentos —a pesar de que logré encontrar y publicar algunas cosas inéditas importantes para la reconstrucción del discurso feminista que me proponía— se tornó después en todo lo contrario: me di cuenta de que no se trataba de escasez, de que el latido de esas voces rebeldes podía buscarse y encontrarse por doquier. Espero que algunas de las ideas que recojo en este libro inspiren a otras y otros a continuar desenterrando vestigios de aquellas voces de nuestras predecesoras que se hallan ocultas o difuminadas en todo el compendio escrito y oral de la época. Lo que me ocurrió a mí, a raíz de esas realizaciones iniciales, fue que el intangible cultural de las mujeres y del feminismo del pasado me ayudó a comprender mejor también el momento actual.

Si bien el enfoque general de este estudio debe mucho a una época, los siglos XVI y XVII, doblemente lejana: en mi propia trayectoria profesional y en la historia de las letras españolas, la parte central de este libro, los capítulos II y III sobre la historia, la memoria, el lenguaje y la literatura, son los que la abordan más densa y extensamente. He querido dedicar una gran parte del libro a un campo de estudios que puede ser demasiado ajeno para un lectorado general, pero he procurado que no resultara estrictamente académico ni abrumadoramente especializado. Se extrañará tal vez quien lea el libro al completo, de que la sección central vaya enmarcada por dos

capítulos —uno al principio sobre el poder y otro, como clausura, sobre lo universal— que tal vez se parezcan más entre sí que la relación directa que guardan con el contenido de los capítulos II y III. No es aleatorio este orden que he elegido. Se trata de una estrategia para romper de una vez por todas con el desplazamiento a los márgenes de lo más antiguo de nuestra historia, y dejar así establecido, al menos en los confines de este libro, un vínculo con el presente, en donde no se diluya lo específico en el conjunto ni viceversa. Es decir, contribuir a la memoria de las mujeres.

Lo que da unidad a todo el libro, el hilo conductor de mi propuesta, es el concepto de *emoción feminista* que, lejos de oponerse a lo racional y de aludir al lugar que se ha reservado o al que se ha relegado a las mujeres y a lo femenino por afán de control político y cultural es, entre otras cosas, el lugar del origen, de la rebelión, de las explosiones e implosiones invisibles, singulares, más libres, pero reales y transformadoras de las sociedades y de las culturas. Lo político y poético al mismo tiempo; lo poético hecho político, en donde las mujeres principalmente son protagonistas en tanto en cuanto experimentan el género, en tanto en cuanto se viven como «no-hombres» en el contexto de las culturas. La «emoción feminista» transformada en *subjetividad feminista*, en expresiones de dicha «emoción» —verbales y no verbales— a menudo alude, como concepto en el libro, a la fuerza imparable, incontenible, de la experiencia de género. Y ésta, aunque parezca invisible en ocasiones, puede llegar a manifestarse como *conciencia feminista*, esto es, como elemento unificador de una experiencia colectiva. Del supuesto equilibrio social surge precisamente aquello que lo desequilibra, que no se puede nunca controlar, y en donde las mujeres materializan sus rebeliones; rebeliones que lenta y calladamente, o a gritos, sólo pueden oírse por lo que son si se comprende que el feminismo, en un el sentido amplio de *panfeminismo* o *suprafeminismo*, es también lo que conforma una cultura y lo que transforma a las sociedades desde dentro —y viceversa, claro.

Soy plenamente consciente de lo escurridizo y arriesgado que tiene, conceptualmente hablando, elegir un término como el de «emoción feminista», que alude a lo emocional, a los sentimientos, cuando se trata de las mujeres pues, reservarnos ese ámbito y apartarnos del de la razón ha tenido y tiene graves consecuencias

en la historia y en la experiencia vital. La teoría feminista ya se ha ocupado exhaustivamente de explicar esto. Habrá quien encuentre en la 'emoción feminista' una idea y un concepto útil que engloba en sí mismo una rebeldía de dos términos y conceptos a menudo encontrados y habrá, con toda seguridad, quien se resista a ello y lo rechace de plano. Sin embargo, asumo plenamente el riesgo de acuñar un concepto y unos términos tan cargados de connotaciones porque, en caso de haber logrado construir mis argumentos con rigor y persuadir con éxito a quien los lea, habré satisfecho un triple propósito: uno, demostrar que lo almacenado en la cultura sin significado, sin conceptualización puede de hecho ser portador de ello y ser referido y rescatado como tal gracias al concepto que aquí propongo —«emoción feminista»; dos, que la cultura y la política albergan, en sus propias perversidades, aquello que las desborda (re)definiéndose a sí mismo en procesos que están por reconocer y por trazar pero que son ineludibles; y tres, que incluso las limitaciones que lo externo y lo contextual imponen a la experiencia de género, pueden convertirse en fuente de transformación personal y social para las mujeres, entre otras cosas, para ayudarles a salir de la trampa del amor y de la pena, que diría Soledad Murillo, y protegerse así de la violencia. En suma: la «emoción feminista» como concepto implica que ya no sirve la tradicional división entre la razón y la emoción; que vivimos otra era en donde las mujeres y el feminismo, con su permanente habitar y traspasar de fronteras y categorías, aportan un conocimiento clave sobre nuevas armonías individuales, sociales e interpersonales para las sociedades contemporáneas. Y es que las mujeres son portadoras de una cultura cuyo significado depende absolutamente de la inextricabilidad de la experiencia vivencial afectiva y contextual de género —la de la «emoción feminista»— con todo el derroche de saberes que esto conlleva.

En el primer capítulo, *El poder y los poderes*, cuestiono la tradicional distinción entre el poder institucional, político, económico, etc., esto es, el poder generalmente reconocido como tal, y la noción de poderes, en la cual el papel que juegan las mujeres, en el devenir pragmático de las culturas y de las sociedades, no se ha explorado suficientemente. Sitúo el concepto de 'emoción feminista' como una auténtica fuerza motriz del mundo, como el lugar de los poderes siempre subyacentes y casi siempre por ser reconocidos. Este

desdoblamiento entre poder y poderes me sirve para comenzar a ofrecer al lectorado, con una serie de pinceladas o apuntes —de ninguna manera pretendo hacer un análisis exhaustivo de un tema tan enormemente complejo que merecería un libro aparte— mi propuesta recurrente sobre la necesidad de reclamar el protagonismo ineludible de las mujeres en las sociedades.

El segundo capítulo, *La historia y la memoria*, se adentra en las páginas aún no escritas de las letras españolas para reclamar el lugar de la memoria de las mujeres. La distinción entre historia y memoria cumple la función de llamar la atención sobre el abismo insalvable que separa a la memoria de las mujeres de su propia historia, una amnesia de siglos; un hecho que condiciona la experiencia de género y perpetúa realidades discriminatorias. En primer lugar, aludo a que la historia fragmentada de las mujeres no puede reconstruirse ni recuperarse en toda su magnitud e importancia desde concepciones tradicionales historicistas, positivistas y lineales, sino que ha de hacerse desde una metodología nueva, a caballo entre la tradición hermenéutica y el renacer de un humanismo renovado por y tras la postmodernidad, de un *humanismo feminista*. En segundo lugar, en este capítulo analizo en qué medida la fragmentación o anulación de la historia tiene para las mujeres graves consecuencias atemporales, la más grave de todas: la ausencia de memoria, esto es, la desprotección y vulnerabilidad ante el tiempo presente y futuro. Las consecuencias de la ausencia de memoria se manifiestan, entre otras cosas, en una dificultad manifiesta para muchas mujeres de encontrarle sentido a una conciencia feminista; que es lo mismo que decir, encontrar la fuerza como sujetos en la vida real y cotidiana. En tercer lugar, propongo que la reconstrucción de la memoria histórica de las mujeres no puede ser otra que la recuperación empecinada de todo aquello que recorre las culturas como un torrente sigiloso e imparable que todo lo desborda en el discurrir del tiempo: la subjetividad.

En el tercer capítulo, *El lenguaje y la literatura*, estudio la necesidad de acercarse a los textos que constituyen el legado literario de una cultura, mediante el examen cuidadoso y atento ante las manifestaciones y representaciones de la diferencia sexual, porque pueden contener, y a menudo lo hacen, atisbos de la «emoción feminista». Recuperando algunos conceptos centrales del pensamiento contemporáneo y de la teoría feminista me acerco cautelosamente

a la llamada primera modernidad española o pre-modernidad; en concreto, a las huellas que las mujeres pudieron haber dejado en ella. Más que hacer un recorrido minucioso a base de ejemplos —este libro no es el lugar para ello— trato de aportar herramientas analíticas y teóricas que sirvan, en estudios posteriores, para desvelar la importancia de atender a diversos tipos y *topoi* de la rebeldía de la subjetividad femenina, a menudo camuflados en las representaciones del cuerpo.

El cuarto y último capítulo, *La esperanza y lo universal*, es quizás el más ambicioso en cuanto al alcance filosófico de la materia. No he dejado de aventurarme en un terreno que puede servir de colofón final a mis argumentos y que parece abrir una puerta para acercarme a algunas realidades del momento presente que tanto me preocupan. Mi reclamo es la urgencia y necesidad de que las sociedades contemporáneas en su conjunto atiendan a lo que he llamado la ‘rebelión sigilosa’ de las mujeres pues en ella se encuentra una sabiduría, una información que ha sido largamente ignorada y que podría contener claves para alcanzar armonía social. Universalidad en la diversidad también para el feminismo como pensamiento, como discurso, como movimiento y, cómo no, como «emoción»; ése es, desde luego, el punto de partida para mí, una vez aprendida la lección de los multiculturalismos. Acabar con algunas de las injusticias y desequilibrios que impiden la realización plena, la felicidad y el progreso para muchas mujeres, comenzando por un trabajo por y en la unidad, es una utopía realizable. Propongo, junto a tantas y tantos otros críticos, una vuelta a la noción de universalidad pero redefinida desde la diferencia, enmarcada en la modernidad como ideal sobre la modernización y recogida en el concepto de *transculturalidad*, heredero del de *hibridez*, con que los estudios postcoloniales clamaban una ruptura de jerarquías culturales.

Desde el respeto máximo a los derechos fundamentales como principal instrumento de batalla del activismo feminista en la actualidad, me adentro en algunas difíciles reflexiones sobre la necesidad de alentar reformulaciones de éstos que incluyan el lento y perseverante discurrir de la ‘emoción feminista’ en el tiempo y en el espacio. Pues es esa rebelión, que no revolución, la pulsión rebelde, fuente de información capital transfronteriza, ante el trágico panorama de

millones de mujeres y ante la radicalización de algunas ideologías y sectores religiosos.

Finalmente, frente a las violaciones de derechos humanos, las mujeres han recurrido —y llevan siglos haciéndolo— a lo que recientemente, Federico Mayor Zaragoza se ha referido como la necesaria y posible «revuelta pacífica pero firme», en relación con el preámbulo de la Declaración Universal de Derechos Humanos.¹ El economista Jeremy Rifkin, al igual que Mayor Zaragoza, parece ver en nuestra nueva era de comunicaciones planetarias con el desarrollo de Internet, una oportunidad única para elaborar una nueva ética mundial, lo que él llama la «civilización empática», que deje atrás la geopolítica de mercado. Espero y reclamo que esta vez se abran por fin los ojos a los saberes de las mujeres para lograrlo, si no será un esfuerzo fallido.

Creo que lo que aquí propongo, en particular el concepto de «emoción feminista», puede resultar útil para el activismo y para su aplicación en programas sociales y educativos concretos. ¿Cómo? Esa será mi siguiente tarea: intentar responder a ello pragmáticamente, de palabra y de acción.

1. En un artículo del diario *Público* del 9 de abril de 2010. El fragmento de la Declaración Universal de Derechos Humanos al que alude es el siguiente: «Considerando esencial que los derechos humanos sean protegidos por un régimen de Derecho, a fin de que el hombre no se vea compelido al supremo recurso de la *rebelión contra la tiranía y la opresión* (énfasis mío)».

I. EL PODER Y LOS PODERES

No hay en absoluto ningún otro acto libre que nos esté permitido, salvo el de la destrucción del yo.¹

SIMONE WEIL

En un conmovedor e ilustrativo libro, *Iraqi Women* (Las mujeres iraquíes), que recoge la memoria de las mujeres en Irak desde 1948, la era de la represión de Sadam Husein, el horror de la invasión norteamericana y el desgaste y terror del momento presente, su autora, Nadjé Sadig Al-Ali, concluye que detrás de los más de ochenta testimonios que componen la materia de su libro, hay un subtexto común de nostalgia y melancolía por un tiempo mejor, una glorificación del pasado que obedece sobre todo a la necesidad de sobrellevar la crudeza del presente y la incertidumbre del futuro. Al-Ali subraya que tras la narrativa común de las mujeres entrevistadas hay también enormes diferencias y variables sobre la «verdad» de un mismo evento; añade que esa enorme diversidad en la memoria de lo vivido y en la forma de expresarlo, no desmerece el valor documental de los testimonios recogidos para poder sacar conclusiones sobre lo que realmente pasó. Lo que está planteando Nadjé Sadig Al-Ali realmente, a mi juicio, es que una visión amplia sobre las fluctuaciones de la experiencia humana en un mismo individuo y en una colectividad sometida a una realidad abrumadora, debe ser conjugada con un esfuerzo por ver más allá de dichas fluctuaciones. Es decir, en el germen compartido de lo vivido se pueden hallar respuestas y soluciones globales más allá de las diferencias. Pues bien,

1. Simone Weil, *La gravedad y la gracia*. Editorial Trotta, Madrid, 2001, p. 75.

es precisamente en ese germen originario de lo vivido en donde yo quiero situar la esperanza de las mujeres, y si me apuran, las fracturas en la represión y la violencia, para construir entendimiento entre los sexos y entre las culturas en las sociedades en general.²

El material esperanzador de lo social para las mujeres reside, a mi entender, en la subjetividad y tiene su origen en lo que llamo la «emoción feminista». Aquélla se halla siempre latente en la tensión que se produce entre la experiencia de la diferencia sexual, los deseos individuales de ser percibidas como personas, el proceso de búsqueda de sí mismas más allá de la marca de género y de lo contextual, y una razón universal y pública que intenta —sin conseguirlo del todo— ordenar, reprimir, contener, eliminar esos deseos, sensaciones y sentimientos del sujeto. En relación con los testimonios que recoge Nadjé Sadig Al-Ali, el terreno común, el subtexto a donde agarrarse para aquellas mujeres iraquíes no es sólo la nostalgia de un tiempo mejor, sino también el hecho de que esa nostalgia que emana del lugar del dolor humano, siempre coloreado o agravado por la experiencia de la diferencia sexual en el caso de las mujeres, se reconozca como tal o no. Existe pues una tensión entre las infinitas posibilidades de la subjetividad de un ser y un sujeto que es «no-hombre» —al que, por deferencia al lector prefiero referirme como «mujer»— en un contexto opresivo o bélico extremo, por ejemplo el que describe Sadig Al-Ali, y los poderes sociales, institucionales o militares patriarcales que (des)ordenan ese mundo. Pero de esa tensión surgen también múltiples formas de rebeldía, expresiones comunes de la emoción, única, instantánea y privada, divergente, rebelde, dolorosa, fluctuante y diversa en su singularidad. Y estas manifestaciones de la emoción, aunque se originan en lo circunstancial y lo contextual en donde el poder extiende su reino, tienen no obstante un impacto, un impulso, una proyección revitalizadora y sigilosa en las grandes narrativas del mundo.

El feminismo no se ha pasado de moda, digamos que se halla en un momento crítico, como movimiento social y como pensamiento, porque tiene que reconceptualizar y volver a nombrar métodos y

2. A este tema he dedicado más espacio en el último capítulo, «La esperanza y lo universal».

estrategias. Más aún, tiene que reclamar, una vez incorporadas las enseñanzas de los multiculturalismos, la indiscutible universalidad de su lucha y recomponer su propia memoria histórica con nuevas herramientas teóricas y nuevos programas de acción. Sobre esto volveré en el último capítulo. Y es que las luchas siguen siendo muy parecidas a las de las décadas y siglos precedentes, pero lo que sí ha pasado de moda —si es que esta expresión tan banal es aplicable a algo tan serio como el pensamiento feminista y tan grave como la realidad de sus causas— es la forma de aplicar pragmáticamente ciertos paradigmas conceptuales o simplemente de referirse a ellos.

El mundo ha cambiado vertiginosamente con los efectos de la globalización y los viejos retos han adquirido nuevas dimensiones mucho menos monolíticas; los efectos más devastadores del poder hallan su origen en políticas macro-económicas, en fundamentalismos religiosos y en el crimen organizado internacional más allá de los Estados. Determinar que tales efectos son realmente resultado de enfoques y programas políticos patriarcales se hace muy difícil pues hoy en día todas las fronteras, todos los confines del ejercicio del poder se diluyen. Los poderes que las feministas han tildado de «patriarcales», están enormemente difuminados en el entramado de las modas de la multiculturalidad y la solidaridad, en las complejas redes de los discursos sobre el cambio climático, sobre las nuevas alianzas políticas globales.

Me remito aquí a la distinción que hace Alain Touraine en su reciente libro, *La mirada social*, entre los tiempos de lo social, de la ideología que dieron lugar en el siglo XX a los reclamos más pragmáticos del movimiento feminista, por ejemplo, y los tiempos del sujeto y el individuo del siglo XXI, el nuevo marco con que debe mirarse también a sí mismo el movimiento feminista. Volveré sobre ello. Y sin embargo, nadie niega que en la realidad continúa existiendo, e incluso aumentando, la intensidad devastadora de los efectos del poder económico global, del militarismo, de la violencia que se ceba con más ensañamiento en las mujeres. Daré algunos ejemplos de sobra conocidos: el estrato laboral más precario de la economía global está compuesto abrumadoramente por mujeres de color; cada trece mujeres en los países del hemisferio Sur muere una al dar a luz frente a una de cada cuatro mil cien en los países del hemisferio Norte; la trata de mujeres y niñas para el tráfico sexual es la tercera fuente más

abundante de ingresos para la delincuencia organizada internacional; y así un largo etcétera. No, el feminismo como denuncia de estas realidades y de muchas otras no puede haber pasado de moda, la cuestión es ¿cómo abordar entonces los viejos retos hoy en día aún tristemente vigentes: la violencia sexual, la feminización de las migraciones y de la pobreza, las tradiciones culturales opresivas, las violaciones de los derechos humanos contra las mujeres, las diferencias educacionales y salariales entre hombres y mujeres, que han adquirido una nueva compleja dimensión global huidiza? Yo creo que se trata, en parte, de buscar otra forma de hablar, inteligible para todas y todos, sobre los poderes invisibles de las mujeres que emergen ante un panorama tan aterradoramente real; se trata de aprender a hablar de la emoción, de la «emoción feminista», también cuando ésta desborda todos los límites imaginables del dolor humano. Pero ¿en qué consisten los discursos que explican la «emoción»?

Plantear la necesidad de encontrar puentes pragmáticos entre la teoría y la realidad, en lo que concierne a las mujeres, no es tarea fácil. Igual de difícil es ofrecer nuevos enfoques metodológicos y paradigmas conceptuales que sirvan de verdad a las mujeres para reconocerse en otras formas de relacionarse con lo simbólico, con el mundo, con el poder y los poderes que rigen nuestras sociedades. En las culturas occidentales hallamos, por un lado, la presión de un individualismo rampante que parece necesario para la supervivencia y que está cimentado en nociones rígidas de la identidad; por otro lado, encontramos la fuerza de sistemas de poder, igualmente abocados a las identidades, que las alimentan porque son la garantía y la lógica de sus estructuras simbólicas y sociales. Y en ese entramado, las mujeres tenemos la urgencia de reclamar el enorme poder inherente que hay, filosóficamente hablando, en la disolución del «yo» o en un «yo» fracturado —si se me permite esta referencia paradigmática al postmodernismo— para acercarnos a la materia prima de la vida; a esa gama infinita de expresiones mutantes de los poderes del ser humano para tomar las riendas de su vida, para buscarse y definirse en sus deseos, para expresar su libertad frente al poder institucional y político, para recomponer su «yo», en suma. Me refiero a los poderes cuyo potencial de transformación personal y social está aún por descubrir y que, en el caso de la experiencia de la diferencia sexual, emana de lo que llamo el «orden de la emoción».

Esta propuesta desemboca, irremediablemente, en el reclamo de una fuerte conciencia que sirva para revalorizar una idea fluida, nueva, de lo emocional y de lo privado como estrategia pragmática para reclamar lo público; para recuperar un elemento igualatorio que dé fuerza a las mujeres pero que sea también capaz de incorporar la infinita singularidad y la inconmensurable diferencia de la experiencia sexuada a la armonía social. Parto de la importancia político-social del poder de reconocer la expresión polimorfa y paradójica de las subjetividades, pero poniendo el punto de mira en la univocidad de la experiencia personal anclada en lo circunstancial, en lo esencial de la experiencia personal como elemento transformador de lo colectivo. Saltan a la vista las limitaciones de un sistema conceptual y de una estructura social basados principalmente en la identidad, en nociones cerradas del «yo», pues, siglo tras siglo, las mujeres siempre han tenido las de perder, tienen las de perder, se adaptan mejor o peor a ello.

En el capítulo siguiente de este estudio, dedicado a la memoria y a la historia, me referiré a cómo un complejo entramado de tensiones y distensiones sociales, culturales, lingüísticas e históricas, han favorecido el olvido e impuesto sigilosamente el silencio como comodidad para las mujeres a lo largo de los siglos. En este primer capítulo propongo examinar de forma estructurada, como estrategia para el activismo, algunas de las implicaciones que puede tener rescatar los poderes que se hallan ocultos, inmersos en los huidizos pero férreos confines del ejercicio del poder político e institucional.

Ya hace algún tiempo, Walter Benjamin aseguraba que cuando miramos a nuestro alrededor a través del tiempo hacia los grupos sociales de los oprimidos, no podemos más que concluir que se vive en un «estado de emergencia» permanente, que no es la excepción, sino la norma (Benjamin, 1999: 249). La sorpresa con que a veces contemplamos el momento presente y la historia para concluir que no puede ser posible que sigan ocurriendo ciertas cosas en el siglo XXI, no sería una pregunta filosófica, ni el principio del conocimiento para Benjamín, sino la certeza de que hay un dolor intolerable, inaceptable, hoy, ayer y mañana. Lo importante de la propuesta de este crítico, que sufrió en sus propias carnes la crudeza del Fascismo, es que nos señala claramente con el dedo la «tangibilidad» del dolor humano como único conocimiento verdadero y último. Pues bien,

el concepto de Benjamin de un estado de emergencia permanente es perfectamente aplicable a lo que viven muchas mujeres del planeta aún en el siglo presente; y además alude, sin quererlo, a la corta visión que tenemos de la historia de la humanidad. Sufrimos de una gran incapacidad no sólo para aprender de los horrores del pasado, sino también para detectar formas de rebelión, no visibles a primera vista, contra el «estado de excepción», para trazar el recorrido de sus vaivenes y movimientos concéntricos. Y es que, de lo intolerable, de lo inaceptable que vemos en el conocimiento de la historia y del presente, emanan también manifestaciones de una rebeldía silenciosa que hay que saber vislumbrar y que debe ser incorporada a lo público, a lo político, a lo colectivo y a lo personal, como valores que iluminan el devenir de las civilizaciones y de las personas a lo largo del tiempo. Son el recordatorio imprescindible de que las fuerzas que rigen el mundo tienen su fin último en lo privado y en lo singular del sujeto, o de que, como diría Bertrand Russell, «las cosas realmente valiosas de la vida humana son individuales» (Russell, 2010: 282). La tarea que tenemos eternamente pendiente o eternamente incompleta es la de crear narrativas lo suficientemente complejas para aludir a la experiencia colectiva sin perder de vista la singularidad y la diferencia; y lo suficientemente sencillas para establecer algunas proyecciones útiles y pragmáticas generales, cambios profundos en la realidad material individual y colectiva, y también en las conciencias. Y no es la unidad emocional a lo que hay que aspirar, pues ésta sólo se alcanza a un nivel muy bajo, ya lo decía Russell, sino una especie de pacto no explícito de que en ese nivel tan bajo hay un consenso indestructible por la complejidad de la singularidad.

No es posible abordar el tema del poder y los poderes sin antes esbozar una respuesta tentativa a la cuestión tan debatida de si es posible reconciliar en un solo posicionamiento crítico y pragmático, una reflexión profunda sobre las diversidades y sobre las diferencias en general. La mayor dificultad de este dilema reside en evitar caer en etnocentrismos y esencialismos simplificadores que, entre otras cosas, son muy contraproducentes para las prácticas político-sociales concretas. Ecofeministas como Vandana Shiva se han referido a la importancia de encontrar en las mujeres, como creadoras de vida y guardianas de la cultura, una fuerza alternativa de humanidad, paz y bienestar frente al violento, masculinista y desigual mundo

globalizado actual. Muchas otras feministas, por ejemplo, María Lugones, han hablado extensamente de la necesidad de establecer una lógica nueva de humanidad, de mestizaje, principalmente encarnada por las mujeres, frente a otra de dominación que define a las sociedades patriarcales. No está claro en qué se puede concretar esa nueva lógica que proponen críticas como Shiva o Lugones, más allá de acciones locales, ante la enorme complejidad de los sistemas macro-económicos y de sus repercusiones sociales. Sin embargo, hay un elemento muy esperanzador en todo ello: si bien los devastadores efectos de la cultura del patriarcado, con sus diferentes matices, son muchas veces difíciles de identificar como tales, como lo son también sus mecanismos de control y sus poderes, existe, no obstante, un poder elusivo, indefinible, rebelde, liberador, libre, inconformista, de supervivencia, y transgresor que está por todas partes y que habita los confines más profundos del ser y de las culturas.

Dipesh Chakrabarty define del siguiente modo la subjetividad moderna:

La subjetividad misma... la «interioridad» del sujeto, se constituye por una tensión entre las experiencias y los deseos privados del individuo (sensaciones, emociones, sentimientos) y una razón universal y pública. (Chakrabarty, 2008: 181)

Pues bien, es ese poder libre que se conforma entre las experiencias y los deseos lo que yo llamo la «subjetividad feminista» que emana de la «emoción feminista», aunque su origen sea a menudo el dolor para las mujeres, un dolor —consciente o no— despojado muchas veces de su manto y convertido en rabia, rechazo, rebeldía, amor e incluso fuerza alegre y vital, pero dolor al fin y al cabo; dolor, en un sentido amplio e incluso nuevo, de «saberse» portadoras de una búsqueda sin fin de sí mismas como dueñas de su destino; dolor de saber la dificultad que tienen por ser mujeres, de decir, como dicen los versos de William Ernest Henley que inspiran al Nelson Mandela ficticio de la película *Invictus*: «soy dueño de mi destino, soy el capitán de mi alma».³

3. Los versos originales son: «I am the master of my fate, I am the captain of my soul».

Los poderes y la guerra

No puedo resistir la tentación de comentar los retos del feminismo contemporáneo desde un aspecto sintomático de nuestro tiempo: el de la «guerra global». La activista feminista turca, Pinar Selek, afirma que la guerra, con todas sus formas de violencia es algo incontrovertible en el mundo en que vivimos. Selek, que ha sufrido esa violencia en su propia piel, plantea así lo que a mi juicio es una cuestión vital para el feminismo contemporáneo teórico y práctico: la urgente necesidad, y su posibilidad a través de la solidaridad entre mujeres y a través del arte, de lograr hablar al mismo tiempo de libertad, de transculturalidad, de singularidad y de colectividad, aun a pesar de que estamos sintiendo en nuestra propia carne, individual y privada, en mayor o menor medida, lo que ella llama «la desesperación», algo parecido a lo que yo he denominado la «emoción feminista» (Langle de Paz y Pereda, 2008: 103-114). Pues bien, es precisamente el lugar de la desesperación desde donde emana la fuerza transformadora del mundo, bien sea tornándose en activismo y escritura, como en el caso de la propia Pinar Selek y de tantas otras, o bien en procesos migratorios, en pequeñas rebeldías cotidianas, en grandes obras políticas, artísticas, culturales, en apoyos mutuos, en las transgresiones del lenguaje y en lo que éste oculta o da a entender con sus silencios, o en las subversiones del cuerpo. No obstante, para poder conectar la enorme diversidad e intangibilidad de la «emoción» privada con lo colectivo y con lo público, el feminismo teórico debe cuestionar sus propias claves de interpretación y la validez de éstas en la vida real —como trato de demostrar en otro capítulo aplicando los planteamientos centrales de mi propuesta al análisis literario.

Situarse en el potencial del «orden de la emoción» como punto de arranque de la interpretación de las culturas y de la acción política significa alterar nuestro campo u orden de acción y convertirlo en un terreno escurridizo, indefinible, cambiante, tanto como la realidad en que vivimos. Un paso arriesgado, desde luego, en donde es posible perder el punto de mira. Para teóricas como Iris M. Zavala, el feminismo debe ofrecer, nada menos, que una lectura dialógica del síntoma social, pero ¿por qué separar la interpretación de la acción cuando la materia es la misma: la experiencia de ser «no-todo» —utilizando el concepto que maneja Zavala, esto es, de ser

sexuado en el mundo, marcado por la diferencia sexual— la «emoción feminista» multiforme motriz de las culturas en sus múltiples manifestaciones?

Con la profundidad de análisis que la teoría feminista actual ofrece gracias a todas las tendencias críticas del siglo XX —desde los feminismos de la igualdad y de la diferencia de los años setenta y ochenta, pasando por el psicoanálisis, los multiculturalismos, todos los post-estructuralismos lacanianos, foucaultianos, derrideanos, las teorías *Queer*, la crítica post-colonial, los eco-feminismos, etc.— el pensamiento feminista es tal vez la tradición que más ha impregnado los sistemas socio-culturales occidentales actuales materializándose en acción social en todos los ámbitos. Sin embargo, en los tiempos que corren, el feminismo tiene que reconceptualizar sus posiciones críticas para volver a encontrar la fuerza en la unidad, recomponer su propia memoria histórica, crear sus propias herramientas para examinar los saberes históricos de las mujeres y para llegar a la gente común. Es decir, es un momento crítico en la evolución de los pensamientos feministas. Por un lado, hay un gran apego a nociones de identidad uniformes, positivistas, humanistas, liberales de la modernidad que provienen de la Ilustración y que se repiten una y otra vez en nombre de la armonía social y de la preservación de ciertos valores culturales. Por otro lado, hay un sentimiento generalizado en medio de mucha confusión, de que en la post postmodernidad o *altermodernidad*, hablar de identidad es complejo, delicado, simplista. En nombre de categorías fijas de identidad, se están llevando aún a cabo graves discriminaciones, graves explotaciones de unas culturas sobre otras, de las visiones de unos grupos sobre otros existen grandes amnesias culturales y graves conflictos provocados por una cortedad de miras que algunos sociólogos achacarían al control que ejercen los discursos del poder sobre los individuos, o cierto tipo de propaganda.

Uno de los problemas de hoy en día estriba, en mi opinión, en que, en el caso las sociedades occidentales actuales cada vez más étnica y culturalmente diversas y complejas, los debates políticos en torno a las diferencias culturales tienen como base conceptos teñidos de esencialismos y estereotipos, comodines en función de agendas electorales. Se nos olvida demasiado a menudo que una cultura no está compuesta sólo de manifestaciones claramente definibles, de-

limitables como elementos completos en sí mismos y visibles en las texturas más superficiales de sus discursos, sino que la cultura es un mar de mares, un universo inabarcable y contradictorio, dialógico, ambivalente, híbrido, transcultural. Aunque ciertos poderes externos se empeñen en imponer visiones del mundo más o menos perversas, más o menos violentas o limitadoras, la experiencia humana es intangible, escurridiza y busca siempre escondrijos por donde asomarse y hacerse ver y sentir. La experiencia de la diferencia cultural, como la de la diferencia de género, está siempre a un paso de lo visible. Nuestro deber como críticos y críticas, como feministas, es sacarla a la luz con toda su fuerza transformadora y motriz de las sociedades. Parto de un precepto muy reiterado por algunos sectores de la crítica, de que la diferencia es una posición subjetiva en la cultura, un concepto ambiguo. No obstante, el universo simbólico que habitamos es lo que da sentido a la experiencia individual circunstancial.

En el mundo actual, el ser humano tiende desesperadamente a buscar marcas mundanas que parecen contener la disolución del «yo» —así nos lo advirtieron las grandes propuestas filosóficas de la postmodernidad— pues la existencia humana está abocada al abismo, a lo inmaterial, a la muerte y a la impermanencia. Si algo hemos querido o podido retener de aquellas apuestas filosóficas es que hay una especie de impulso liberador en otras formas subjetivantes de entender el sujeto, más allá de concepciones unívocas, estables y jerárquicas. Un sujeto en permanente proceso de formación a expensas de determinantes socio-culturales, un sujeto siempre abocado a un proceso de definición de sí mismo que nunca es fijo ni finito, que es el ancla—valga la paradoja—de lo inestable del ser en la vida material. Tal noción del sujeto, enormemente rica y abrumadoramente real—diría yo—aún no se ha explotado para lograr una política orientada al cambio social, aún no ha cuajado en la psique colectiva para encontrar en ella un impulso consciente y liberador de apropiación de nuevos espacios físicos y simbólicos. No es de extrañar dada la dificultad que entraña el matiz —que es la característica esencial de ese sujeto— pues el matiz siempre se resiste a ser ordenado, tiende a la anarquía o a la autarquía, y eso no es rentable políticamente hablando. Además, seguimos necesitando el positivismo para ubicarnos en el mundo y poder aprender en él, pero es ese mismo positivismo lo que excluye

a muchos y muchas, y lo que les sitúa irremediabilmente en los márgenes de lo hegemónico.

En el caso de las mujeres, las feministas sabemos que gran parte del engranaje que impone una supuesta coherencia a la existencia humana no es otra cosa que «una perseverante, beligerante y sinuosa política patriarcal», como afirma Amelia Valcárcel (Vidal Claramonte, 2002: 50). Los críticos de la globalización, como Arjun Appadurai o Michael Hardt y Antonio Negri, nos advirtieron, no hace mucho tiempo, sobre la urgencia de establecer otras lecturas de la cultura y de la historia que sitúen en el centro del motor de transformación social a la descentralización, a la heterotopía, y que desvelen la silenciosa y prevaleciente revolución de lo excluido. Hardt y Negri, por ejemplo, en su ya clásico estudio, *Imperio*, nos ofrecieron un panorama esperanzador sobre lo incontenible de las fuerzas colectivas y sobre el valor de la singularidad de la experiencia humana. En ese reclamo es donde quiero situar una parte de mi propuesta, aunque tales críticos no vean la necesidad de examinar lo que afecta de forma particular a lo femenino, a las mujeres, al feminismo, siempre doblemente excluidos y ausentes.

Otros críticos de la post-modernidad como Stanley Fish han puesto de relieve la inherente *tortuguidad* de los cambios sociales, a través de un marco conceptual que parte de la ausencia o imposibilidad de tener una visión trascendental desde fuera de lo social. Fish ha llevado esta idea hasta el límite para proponer que las transformaciones no existen, que sólo existe evolución y por lo tanto, que los cambios sociales sólo se pueden dar como lentos y complejos procesos evolutivos (Cornell, 1992: 145). Se podría afirmar que las lentas transformaciones sociales están saturadas de revoluciones que tenemos que ir sacando a la luz: las de la experiencia vital de la «emoción feminista» singular, que nunca es definible, ni está marcada por los límites de la identidad, sino todo lo contrario, que es inconmensurable y por ello, libre y liberadora. Así pues, la verdadera libertad subversiva y la esperanza colectiva están en la disolución de las identidades fijas y limitadoras, en la búsqueda de las manifestaciones más escurridizas de nuestra historia y de nuestro «yo».

Cuando las grandes reivindicaciones del feminismo sean aceptadas por las masas, no como reclamos de movimientos sociales que muchas personas sienten en la actualidad como algo

alejados de la realidad privada y situados en un ámbito público y político exclusivamente, sino más bien como parte de complejos fenómenos cercanos que se originan en la esfera de lo privado, reproducidos —a menudo inconscientemente— infinitamente a lo largo de la historia y del tiempo presente, entonces se habrá logrado lo colectivo, y sólo entonces, las mujeres habrán entrado en el orden de lo político.

Se trata pues de recuperar un espacio en el tiempo intangible de lo vivido, lo deseado, lo soñado y lo olvidado. Se trata de reconocerse en las marcas de lo afectivo para dar sentido a la experiencia presente y poder encontrarse en lo social; se trata de librarse de una vez por todas de la singularidad impuesta de ser mujer de aquí o de allá en el mundo, y reclamar posiciones múltiples en la singularidad indescifrable pero real de lo privado como motor del mundo. Y no se me malinterprete, no estoy sugiriendo que la singularidad de ser mujer no exista ni que sea algo trivial, sino todo lo contrario: que partiendo de ella, se reinserten los reclamos del feminismo en lo colectivo y por ende, en lo político, liberándolo de sus múltiples auras y devolviéndolo al terreno que le pertenece: el de lo más tangible de sus batallas, el de la piel, el de la vida humana.

¿Por qué se han perpetuado sistemas sociales y de poder patriarcales a lo largo de tantos siglos y en culturas tan dispares? ¿Cómo es posible que las mujeres hayan aguantado tanto y sigan haciéndolo, aun a pesar de tantas protestas y críticas feministas a lo largo de la historia? Pues bien, yo creo que hay que darle la vuelta a esas preguntas para poder buscar respuestas en el mundo actual, o mejor dicho, para encontrar soluciones, pues respuestas ya se han dado, y muchas y muy convincentes. ¿No será que los feminismos sí han cuajado, siempre han existido pero aún no hemos aprendido, ni si quiera las propias mujeres, las propias feministas, a reconocer y a discernir el alcance de sus logros y la naturaleza de sus manifestaciones, sus formas de expresión, en toda su diversidad y gradación, en toda su fuerza liberadora? ¿No será que tan larga es la lista de cambios sociales pendientes, tan largo y abrupto el camino, tan dura la realidad, que algo se nos ha escapado de los ojos y nos impide adaptar estrategias constantemente?

Los poderes elusivos o la elusividad del poder

Si miramos detenidamente, a nuestro alrededor abunda lo que yo llamaría un «feminismo de quita y pon», actitudes pro-femeninas —que no merecen el calificativo de feministas, a no ser que éste vaya acompañado de la coletilla que acabo de sugerir— adoptadas puntualmente, que inferen un aire de modernidad a una institución o individuo, pero que muy poco tienen que ver con un verdadero posicionamiento crítico moderno y constructivo sobre la justicia social y sobre las divisiones de género. El «feminismo de quita y pon» es algo parecido a la beneficencia y la caridad frente al empoderamiento real de las comunidades y de las conciencias individuales, es la instrumentalización de los reclamos y problemas reales de las mujeres para invadir un país o proteger los intereses de un gobierno absolutista, pongamos por ejemplo. Sin embargo, prefiero ser optimista y pensar que esos feminismos son un síntoma social de que soplan aires favorables para la igualdad, en el mundo occidental al menos, o de que interesa que parezca que soplan esos aires. Y no se puede desperdiciar un momento así por perverso que sea; ni tampoco los proyectos que, por limitados que sean, tengan el factor género o a las mujeres como tema o enfoque central. Pero, eso sí, sin bajar la guardia.

Las mujeres muchas veces se hacen expertas navegantes de las estructuras de poder al margen de la ideología. Pero navegar por esas aguas puede comportar una intensa lucha emocional cuando está en juego la supervivencia personal o incluso cuando se reduce a cosas aparentemente anecdóticas. Daré un ejemplo de esto último: ante la posibilidad de organizar un congreso en donde se aborden de lleno temas que atañen a las mujeres, en todas las disciplinas, la adopción de giros léxicos, de expresiones menos chocantes para algunos y algunas —i.e. «congreso de mujeres» en vez de «congreso feminista»— para poder conseguir apoyo financiero o institucional, puede suponer un estrés añadido para quien comprende en profundidad de qué tratan las agendas de los feminismos.

Además, las travesías léxicas pueden complicar mucho cuando el «feminismo de quita y pon» no está claramente demarcado por una agenda política determinada y clara, sino que viene coloreado por una ideología de corte liberal progresista, camaleónica y oportunista, que puede llegar incluso a moldear las posiciones de algunas

feministas. Entonces es cuando los efectos del poder son inesperados y sus maniobras de control están mucho más difuminadas. Para que se me entienda, seguiré desarrollando el ejemplo anterior sobre la organización de un congreso.

Durante tres años estuve a cargo de la organización de un congreso mundial trianual interdisciplinar feminista, que reúne a más de tres mil personas, en un lugar diferente del planeta, desde hace veinticinco años; personas procedentes de muy diversas esferas del ámbito académico y de los movimientos sociales. En ese lapso de tiempo fui testigo de las diversas y múltiples formas en que los poderes institucionales ejercen su fuerza. Fuerzas elusivas —intencionadas o no— que pasan a menudo desapercibidas como tales pero que interceptan, limitan y obstaculizan mucho el gran potencial de ciertos procesos y proyectos con una agenda feminista. Me refiero a los efectos adversos que puede tener ordenar un programa científico asignando menos de diez minutos para hablar a cada conferenciante, aunque hayan viajado medio mundo para poder hacerse oír; o juntar en una sola sesión a ocho o nueve ponentes sin dejar ni un minuto para el debate; me refiero también, al caos en que derivan errores de imprenta o de maquetación en el programa impidiendo que acuda público a decenas de sesiones. Me refiero a las limitaciones y el control que entraña asignar parcelas importantes de la organización a personas que no tienen ninguna conciencia crítica de género ni espíritu solidario. Me refiero, por ejemplo, a lo que ocurre cuando se crean espacios fracturados dentro de un macro-evento en lugar de favorecer espacios comunes, espacios de encuentro; o lo que ocurre cuando se recortan presupuestos precisamente en la difusión del evento, en becas solidarias y en el gabinete de prensa. ¿Y qué ocurre cuando hay retrasos en la gestión institucional con los ministerios para facilitar la concesión de visados, o cuando se producen bloqueos en las intervenciones de la mayoría de las y los participantes con el fin de privilegiar sólo las conferencias de invitadas o el feminismo académico? Me refiero, por último, a cosas tan cotidianas como asegurarse o no de que funcionen las líneas telefónicas adecuadamente.

No importa si se trata de maniobras perversamente planificadas o intencionadas con que los poderes institucionales ejercen su fuerza. Repito, no importa. La intencionalidad es irrelevante, a mi juicio, para tratar de neutralizar sus efectos negativos. Mucho más

importante es ser plenamente conscientes de que el poder y sus poderes ejercen el poder; ponen siempre en funcionamiento sus instrumentos de control, de una forma o de otra. Igualmente importante es identificar que el ejercicio del poder tiene siempre unos efectos colaterales —cuyo alcance puede ser imprevisible incluso para el poder mismo y sus agentes— potencialmente dañinos y muy difíciles de evitar; en este caso, para las mujeres que participaron en el evento mundial y para las redes feministas que de él pudieron surgir, y para mí misma, que estaba al frente del evento.

Pero he aquí el giro que deseo dar a todo esto: a pesar de los efectos colaterales, las mujeres y los feminismos siempre ejercen formas de subversión y de rebelión; tienen unos *poderes propios* que se derivan directamente, no de una disposición genética particular, como piensan algunos y algunas, sino de un complejo entramado de sentimientos y pensamientos que acompañan a la experiencia sexual en un contexto determinado y circunstancial, por abiertamente brutal y violento que éste sea. Y eso es lo que a mí me interesa y en donde quiero centrar mis esfuerzos.

La polisemia de la rebeldía

Lo que he denominado «feminismo de quita y pon» también se manifiesta en algo tan perverso como la utilización de mujeres y niñas para actos terroristas suicidas en nombre de una causa política que nada tiene que ver con la defensa de sus derechos. La historia nos ha enseñado que a menudo a las mujeres se las reclama como aliadas para las luchas políticas pero que, una vez logrado el poder, quienes lo ostentan, que a menudo son hombres, se olvidan por completo de ellas. Si algún día el pueblo saharaui recupera su tierra, veremos si se acuerda de la lucha pacífica que han protagonizado durante décadas sus mujeres, de la reconstrucción de su dignidad como pueblo que han realizado en mitad del desierto, en sus comunidades, o de que se juegan la vida en huelgas de hambre por una causa política que concierne tanto a hombres como a mujeres. La seducción de lo político, lo social, el Estado a nivel micro o macro es tan grande que a menudo caemos presos y presas de sus principios e intereses, sin ser capaces de apreciar el poco margen que dejan para el desarrollo del sujeto, y menos aún del sujeto «mujer».

Terrorismo

Oigo con horror en las noticias que algunos sectores radicales del fundamentalismo de origen islámico —tan desechable como todos los fundamentalismos, religiosos o no— está reclutando a niñas como terroristas suicidas, pues pasan mucho más desapercibidas que los niños y que las mujeres y hombres adultos. A menudo se trata de niñas entre nueve y trece años que han perdido a algún familiar y que quedan enormemente vulnerables a todo tipo de abusos y desesperaciones. El veinticinco de agosto de 2008, una de estas jóvenes se entregó a la policía iraquí con un cinturón aún lleno de explosivos, negándose a inmortalarse, como se le había ordenado o adoctrinado. La polisemia de la acción pasa a menudo desapercibida en los medios de comunicación: además de ser un acto de rebeldía política contra la insurgencia iraquí y un acto motivado por el instinto humano de supervivencia, es una fragante muestra del poder invisible o elusivo de las mujeres y del feminismo, una clara manifestación de la «emoción feminista». ¿Por qué?

Se puede decir que el acto de afirmación de la voluntad individual que mueve a una joven a negarse, en condiciones extremas, a acatar los violentos designios de los poderes de la insurgencia iraquí, que en última instancia la borrarían del mapa junto a otros seres humanos, es en sí mismo una muestra de lo que yo llamo la «subjetividad feminista». Me explico. El libre posicionamiento de la joven como individuo que elige la vida por encima de los reclamos de un grupo contradice, en última instancia, lo que el feminismo ha llamado en ocasiones similares la autoridad masculina y patriarcal, los valores que encarna cualquier tipo de fundamentalismo. Es un acto de afirmación del «yo», consciente o no, provocado o no por el miedo, en tanto en cuanto es afirmación de la libertad individual por encima del marco simbólico, cultural y estructural patriarcal autoritario del fundamentalismo islámico; un ejercicio de un modo de independencia mental, de «liberalismo», frente a quienes basan su autoridad en un nacionalismo político-religioso que es indisoluble de una moral patriarcal.

Por el contrario, recientemente, hemos presenciado la violencia desalmada de dos mujeres suicidas ligadas al independentismo caucásico que han causado unos cuarenta muertos y casi un centenar de heridos en el metro de Moscú. No oculto mi horror, como feminista

—además de como ciudadana— al ver que son mujeres las artífices de este tipo de violencia terrorista, y no porque crea que las mujeres son incapaces de ello. En cualquier caso, actos terroristas cometidos por hombres o por mujeres son siempre execrables y su origen es una peligrosa confusión entre el proceso de individuación y lo social, lo político y lo moral, que convierte en «subjetivamente» buena, una acción que es terrible y objetiva y moralmente mala. En el caso de que sean mujeres terroristas, hay que reflexionar además —y pocas veces se hace— sobre el hecho de que las mujeres siempre han llevado a cuestras —lo quieran o no— el peso de lo moral y que, en casos como el del reciente atentado en el metro moscovita, la línea que separa ese rol aprendido de lo que les impulsa a seguir siéndolo en cierto «nuevo orden amoral» que alienta el terrorismo, es muy fina y peligrosa. Las «Viudas Negras» se les llama a aquellas mujeres caucasianas porque han enviudado por causa de las incursiones del ejército ruso contra el independentismo del Cáucaso. Pero ¿qué simbolizan ese nombre y esas acciones terroristas de unos seres sin moral que a su vez se piensan como garantes de la supuesta moral político-religiosa colectiva nacionalista de su pueblo?

La guerra, los asesinatos, la muerte, la nostalgia, el recuerdo, el amor, la paz; Viudas Negras, Damas Blancas, Madres de la Plaza de Mayo, Mujeres de Negro son intentos de capturar en tan sólo dos palabras los vínculos que unen a las mujeres inevitablemente con el orden social (esposas, hijas, madres, viudas) al tiempo que preservan su condición de garantes de una moral (o antimoral—en el caso de las primeras) colectiva. Pero hay veces en que todo se tuerce: las Viudas Negras son el reverso de las Damas Blancas, de las Madres de la Plaza de Mayo y de las Mujeres de Negro, estas últimas, un movimiento pacifista hoy en día extendido por todo el mundo; aquéllas, jóvenes perdidas a una violencia indiscriminada, entre otras cosas, por su «desvinculación» abrupta con respecto a una parte de lo social y de lo cultural patriarcal que daba sentido a sus vidas: el matrimonio con rebeldes caucasianos. Una especie de trágica y terrible suplantación del orden individual profesional—una de las terroristas era licenciada en matemáticas y psicología, y directora de una escuela—por el dominio del orden socio-cultural patriarcal, el del matrimonio personal primero, y después, el del «matrimonio» con la organización terrorista a la que pertenecía.

El velo

¿Qué se puede deducir de la polisemia del «velo» islámico que utilizan mujeres de religión musulmana, en sus diferentes variantes, y que tanto revuelo despierta en el mundo occidental? En mi opinión, tanto ponerse el velo como quitárselo pueden ser actos feministas, siempre que la experiencia de llevarlo o no tenga su origen en la libertad y rebeldía del individuo mujer para dotarle de un significado singular, personal, privado y secreto, eminentemente elusivo con respecto a la imposición de los poderes y de sus dictámenes religiosos y culturales. Pero no se trata tanto del acto libre de elegir ponérselo o no, sino de lo que concierne al velo mismo; es decir, siempre y cuando éste sea símbolo, en su presencia o ausencia, de la multiplicidad, «inaprehensibilidad» e invisibilidad camaleónica de la experiencia de la diferencia sexual y de sus intangibles poderes para crear significado, será también, potencialmente, un símbolo de la «subjetividad feminista». No obstante, una prenda tan cargada de simbolismo en la actualidad, y que se ha convertido en el mundo occidental, en una marca de lo que Tourain llamaría «comunitarismo» cultural, difícilmente puede ser a la vez símbolo de la libertad del sujeto en lo más originario de su búsqueda de sí. Zillah Eisenstein plantea una cuestión a mi juicio esencial al respecto poniendo en duda que prácticas que sirven para marcar y delimitar la diferencia sexual, como el velo o el aumento de senos mediante cirugía estética, por mencionar dos ejemplos, puedan ser real y totalmente recuperables para la realización del «yo» (Eisenstein, 2004: 215).

No está claro si hay una respuesta contundente a este asunto, no obstante, yo escribo desde la sospecha certera de que hay manifestaciones del poder «de los oprimidos» por todas partes, y de que los poderes de las mujeres son incontrolables e incontenibles incluso por aquellas marcas más visibles que denotan, contienen simbólicamente y manipulan o moldean los significados de la diferencia sexual. Yo prefiero partir del hecho de que el único límite real para los poderes elusivos y perseverantes de las mujeres es aquél que redundaría en un atentado directo contra la dignidad y que machaca —aunque no lo destruye por completo— el instinto humano de supervivencia; esto es, el deseo y la posibilidad de buscarse y encontrarse, de conectar con el alma, para afirmar el sujeto a través de la individualidad. Y es que entonces el verdadero reto, en el caso de las mujeres, no es

ya destruir la utopía de lo colectivo y convertirlo en algo real relativizado, sino poder llegar a lo privado, a la interioridad y a lo más íntimo del ser propio para resituar la posibilidad de lo colectivo en el espacio indestructible del sujeto:

En este sentido, el velo puede interpretarse, en ocasiones, como «un instrumento de seguridad psicológica en el mundo de la desorientación globalizada», si seguimos la tesis de la hipermodernidad y sus excesos, propuesta por Gilles Lipovetsky y Jean Serroy. (Lipovetsky y Serroy, 2020: 121)

En otras palabras, podían ser un signo de nuestra época con su insistencia en la diferencia identitaria.

A pesar de todo, soy consciente de que la mayor tragedia de muchas mujeres es que no sólo se les arranca u obstaculiza la posibilidad de reconocerse en ellas mismas, en las instancias más íntimas de sus emociones, sino la posibilidad misma de sentir esas emociones, y de encontrar fuerza y confort en ellas.

La emoción cómplice

Hasta ahora he expuesto sólo dos ejemplos de los saberes y los poderes libres —o no tan libres— que puede haber en ciertos símbolos polisémicos. He señalado muy brevemente que éstos pueden en cualquier momento tornarse en instrumentos de férreo y descarnado control, pero que también pueden encarnar algunas formas de expresión de libertad y rebeldía. Resta reflexionar más sobre cómo la «subjektividad feminista» que puede haber tras ciertos símbolos o acciones individuales o privadas se relaciona con lo colectivo. Otra interesante reflexión de Walter Benjamin sobre los comienzos del cine y de la fotografía podría darnos la clave —¿por qué no?:

El sentimiento de extrañeza al que se enfrenta un actor frente a la cámara, como describe Pirandello, es básicamente el mismo tipo de extrañeza que uno siente frente a la imagen propia ante un espejo. Sólo que ahora [ante la cámara] la imagen reflejada se ha hecho inseparable, transportable. ¿Y a dónde se transporta? Ante el público. (Benjamin, 1999: 224)

Como he venido señalando, la «emoción feminista» es algo íntimamente ligado al sujeto «no-hombre», a las mujeres, si se prefiere, que no adquiere su potencial político liberador o transformador hasta que éste no lo reconoce como algo «transportable»; esto es, vinculado a lo privado y a lo singular pero separado de ello en un inicio de vuelo hacia lo colectivo; hasta que no se da la *conciencia feminista*. Pero para que dicho proceso ocurra, el interior y lo privado tienen que emerger, primero, como reflejo del sujeto en un «espejo». La sensación de extrañeza ante la «emoción feminista», una vez que se la reconoce como impulso único personal y determinante secreto, comienza a manifestarse en el sujeto que la experimenta. Transportar esa «emoción feminista», ya reconocida por el sujeto, a la esfera de lo colectivo, supone tener que vencer la extrañeza que produce antes de encontrar un vínculo relacional con otros seres que potencialmente sientan algo parecido. Y luego, el siguiente paso, sería descubrir una fuerza motriz personal y colectiva en el terreno que se sabe ya compartido. Esto último es un fenómeno posterior y a menudo se necesita ayuda externa para lograrlo.

Siguiendo la reflexión de Benjamin, se podría decir que el feminismo como movimiento social tiene como primera misión hacer de facilitador y mediador para que la «emoción feminista» logre con éxito saltar de la esfera de lo privado y singular, a la esfera de lo público y compartido, pero sin perder de vista que la «imagen» o emoción «transportada» halla su origen en el sujeto único, particular, anclado en lo contextual. Para lograr que ese proceso a la vez colectivo y personal se dé con éxito, hay que hacer despertar la relación íntima entre el sujeto y la «emoción feminista», pues a menudo esa relación es algo perdido, diluido, en las complejidades de lo contextual, por ejemplo, en la necesidad de sobrevivir en situaciones extremas. Se trata no de favorecer que el sujeto sienta la «emoción feminista» —pues eso se da de forma espontánea e inevitable para las mujeres en cualquier contexto sometido a un sistema de poder, nos lo propongamos o no— sino de que el sujeto se viva en ella y desarrolle una pequeña distancia para con su imagen, la suficiente, como para poder verse en un espejo y reconocerse ante el público.

En su interesante esfuerzo por desarrollar una auténtica «Teoría de los sentimientos» desde una perspectiva antropológica y filosófica, Agnes Heller afirma que cuanto más constante es una estructura

social, más constante es el mundo sentimental, es decir, más condicionadas están las posibilidades de elaborar un mundo sentimental individual (Heller, 2004: 229). Esta idea pone en evidencia dos cosas: una, la necesidad de ayudar a que las mujeres desarrollen su propio mundo sentimental desligándolo, a base de trabajar la capacidad de perspectiva con respecto a ellas mismas, de las estructuras culturales y sociales, y dos, la importancia de atender a lo que yo he llamado la «emoción feminista» para comprender el universo sentimental y emocional, singular y cambiante, camaleónico, en el que se mueven las mujeres; así como su potencial liberador, individualizador, una vez reconocida la «emoción feminista» como tal, esto es, una vez convertida en conciencia feminista. Y es que ocurre que las emociones son idiosincrásicas por naturaleza y que a menudo uno o una no sabe lo que siente a no ser que desarrolle una distancia para con la situación que provoca esa emoción y para consigo mismo/a en el proceso del sentimiento (Heller, 2004: 122-123).

Tal vez lo verdaderamente importante para las mujeres es llegar a saberse poderosas, en el sentido más amplio y diverso, del mismo modo que para las feministas, el gran reto es saber despertar una conciencia colectiva de ello, a pesar de los mecanismos de control que existen por doquier, perversamente adaptados a los elementos y cuerpos que se desea controlar, como nos enseñó Michael Foucault. Pero me refiero a algo que va más allá del «empoderamiento» político, económico o social; ¿qué quiero decir entonces con saberse poderosas y cómo son los poderes propios? Daré algunos ejemplos. El sentimiento que llevó a las escritoras españolas de los siglos precedentes a alzar la pluma en rebeldía contra la misoginia; un «no sé qué», una necesidad de alentar el espíritu, que mueve a una mujer sin recursos económicos a buscar ayuda de las piedras o a gastar todos sus ahorros para acudir a un congreso de mujeres en Madrid desde Bangladesh, Nepal, Nigeria, Senegal, India, Vietnam, Uganda, Bolivia, Nicaragua, Colombia o desde un pueblo de Zamora; la rabia o el dolor de quien no está amparada por las leyes porque la forma de violencia que sufre es intangible, es psicológica, emocional, silenciosa, o se da en lugares desprotegidos por las leyes internacionales, o se une a una condición familiar de «extranjera sin papeles»; la rebeldía que da lugar a espacios espontáneos, a proyectos sociales y alianzas que surgen inesperadamente en los espacios fraccionados y contenidos

de un macro-evento enmarcado por poderes institucionales con sus formas de control. Me refiero, sí, a ese instante en que despierta una «emoción» cómplice entre las mujeres o los seres que experimentan discriminación de género, antes de que aflore la traición de lo simbólico y el imperio de lo cultural, los resentimientos y los odios sociales, y se imponga la tenacidad de lo contextual, fuente de origen de la «emoción feminista».

Lo que estoy sugiriendo es que todas las emociones polivalentes citadas responden siempre a un deseo de libertad por conquistar nuevos lugares simbólicos y son por ello manifestaciones de feminismo que hay que reclamar para la historia de las mujeres y para su memoria, como fuerza social transformadora de empoderamiento en el momento presente. Otra cosa sería —un siguiente paso nada fácil— conseguir que esa fuerza emocional indescriptible, inapresable y absolutamente privada se traduzca en una conciencia colectiva universalmente reconocida como tal, mediante la creación de redes feministas, mediante algunos efectos positivos de la acción política pública, mediante proyectos educativos, oportunidades laborales y de solvencia económica para las mujeres, etc.

Los túneles de los poderes

Detrás del éxito de un proyecto hay siempre una intensa e intrincada lucha de poderes políticos, económicos, institucionales, individuales. Si algo he aprendido estos años es lo fútil e inútil que es proponerse desentrañar el entramado y las asimetrías de las luchas de poderes y lo fructífero que puede llegar a ser todo lo contrario: entender profundamente el inmenso potencial de resistencia, transgresión, subversión y libertad que conllevan lo que yo llamaría los «poderes indefinibles de las mujeres y de los feminismos», ante los obstáculos y los ocultos mecanismos de control de los poderes institucionales.

Si alguien viaja a Almería, no deje de visitar los refugios de la guerra civil que se han excavado, los más grandes de Europa, una ciudad subterránea que diseñó el entonces arquitecto municipal de Almería, Guillermo Langle, mi abuelo paterno. Hace muy poco yo misma tuve oportunidad de hacerlo. Resulta profundamente conmovedor imaginar a todos los habitantes de una ciudad, hombres y mujeres, ricos y pobres, niños y adultos, unidos por el

dolor, el horror, el pánico de una guerra; refugiando su terror en un laberinto subterráneo, una ciudad alternativa colectiva bajo tierra; una ciudad plural, secreta, a salvo del horror de las bombas, en donde deja de tener sentido el poder político, los valores militaristas, la ideología, la dominación, los sistemas sociales y lo que impera es la ley de la vulnerabilidad y de la solidaridad, con todas las miserias e imperfecciones humanas. Casi diez kilómetros de túneles estudiados perfectamente para resistir bombardeos por aire, mar y tierra; más de sesenta accesos camuflados por todas las zonas de la ciudad, las áreas más ricas, las más marginadas, el mercado, los hospitales, los quioscos; un quirófano bajo tierra para salvar las vidas de los menos afortunados; una despensa común para subsistir como colectividad en mitad del imperio de la nada, la sangre y la muerte.

Suena a una ciudad utópica, a un sueño global de esperanza. ¡Cuánto darían muchas y muchos por tener acceso hoy a una ciudad subterránea, a un refugio, a un sueño colectivo similar a salvo de la violencia! Pues bien, aquel refugio almeriense de la guerra civil es una imagen bellísima del mapa de las «subjetividades feministas» y sus poderes que está aún por trazar. La tarea que propongo a lectoras y lectores es excavar, sacar a la luz, un laberinto de túneles que existen desde que existe la humanidad, unidos entre sí por la fuerza y la rebeldía del alma humana, desde el momento en que un ser toma contacto con la experiencia de la diferencia sexual y de lo contextual, desde el momento en que experimenta lo que he llamado «emoción feminista». O lo que es lo mismo, propongo recuperar las «emociones» que habitan en el laberinto de nuestras sociedades, al tiempo que el poder se nos aparece despojado de sí mismo, expuesto en los horrores de la guerra, la pobreza, el neoliberalismo rapaz, la violencia institucional, la intolerancia desproporcionada y cruel. En el contexto contemporáneo, la esperanza que aporta un paradigma feminista como el que propongo en este libro reside pues, a mi juicio, en las mismas brechas que hay en los sistemas y los discursos de poder, en los huecos que produce ese afán incansable, abocado al fracaso —aunque no se deje de intentarlo— por imponer en el mundo valores que son asimétricos en nombre de la racionalidad o de un saber divino, o de una moral, y por ordenar un «terreno humano» cuyos confines están diluidos, cuyos confines el poder no

conoce, ni entiende, ni acepta. Y es que ese terreno humano está hecho de una materia, de una lógica inabarcable.

Los tortuosos caminos del poder están sesgados por el género en muchas ocasiones, pero lo verdaderamente importante es darse cuenta de que cuando el poder está al servicio de un proyecto político, social o ideológico, o de un Estado, sus mecanismos de control pueden caer en manos tanto de hombres como de mujeres porque sus raíces están profundamente arraigadas en la cultura; del mismo modo, puede afectar a todas aquellas personas que experimentan la identidad de género fuera de un marco heteronormativo naturalizado y normalizado, como nos demostró no hace tanto la teoría *Queer*. Por eso, a mi entender es mucho más útil para las mujeres y para quienes comprenden a qué se refiere eso de la experiencia de la diferencia sexual, partir de una definición más amplia del poder, más allá de una visión del mundo masculinista, etnocéntrica, jerárquica, sesgada, que yo me niego a compartir. Lo que a mí me interesa es la «emoción feminista» y sus frutos: la subjetividad y la conciencia feministas, para acercarnos a un movimiento global universal y plural, «poliversal: múltiple y cohesionado», utilizando el concepto de Zillah Eisenstein, para salir del círculo vicioso de los poderes de la historia en el que nos (des)hallamos las mujeres desde hace siglos. Y es que para romper con el poder hay dos opciones: salir de la dinámica del poder o aprovechar, consciente y críticamente, sus dinámicas. Puesto que hoy en día hay que pensar en el poder en términos de una red intrincada de conexiones e interacciones entre lo local, lo contextual y lo universal con la multiplicidad, como propone Eisenstein, también hay que plantear cómo otros poderes y antipoderes operan en esa red en los mismos términos.

Del mismo modo que un guiño del universo permite a un hombre común al servicio de un ayuntamiento llevar a cabo una empresa titánica, la armonía bajo tierra, para luchar contra la mezquindad humana y favorecer, sin jamás llegar a saberlo, encuentros fortuitos, uniones indestructibles, proyectos de vida en mitad del caos, así el feminismo provee hoy en día de infinitas oportunidades para la rebeldía, la subversión, la creación, el despertar de nuestra conciencia social e individual; las redes indestructibles frente a la violencia institucional, frente a sus poderes y los efectos centrífugamente destructivos que se afanan por controlar la «subjetividad feminista»

ante la posibilidad de que la «emoción» emane incontroladamente; y también están las legislaciones internacionales. Hay espacios, como ya he dicho, que son producto de encuentros fortuitos también, no sólo de redes organizadas, pero que comparten un lugar privilegiado: el de ser indefinibles, inapresables, imparables, invisibles, ambivalentes, camaleónicos, omnipresentes y prevalecientes.

El empeño de las sociedades modernas por hacer de la razón el orden de las cosas ha producido brechas insalvables, tensiones sociales irresolubles mediante una idea rígida de la razón y de los valores universales. A menudo, los conflictos derivan en un callejón sin salida en donde la fuerza y la violencia es lo único que queda. En el contexto contemporáneo la esperanza que aporta el feminismo reside en las brechas que restan, en los huecos que produce ese afán incansable, por imponer en el mundo valores que son asimétricos en nombre de la racionalidad; ese afán por ordenar un terreno humano cuyos confines están diluidos, cuyos confines el poder no conoce, ni entiende, ni acepta. Si bien los mecanismos del poder son camaleónicos, indefinibles en muchas ocasiones, el feminismo, tal y como yo lo entiendo, también lo es; tanto como real sea la imposibilidad de controlar o incluso de identificar sus rebeldías. Y esto no quiere decir que no se reprima con crueldad, a través de las tiranías y de los efectos de los poderes institucionales; no se trata de eso, como creo haber explicado.

La hiperrealidad del Mediterráneo*

¿Dónde empieza y dónde termina el Mediterráneo? El Mediterráneo es para comenzar un término hiperreal, una figura de la imaginación cuyo referente real es más o menos indeterminado. Reflexionar en torno a un espacio tan indefinido que es también un terreno común muy diverso social, cultural, histórica, geográfica y simbólicamente es un verdadero reto. Mi propósito no es abarcarlo todo, pues caería en imperdonables e inútiles simplificaciones, sino demostrar que en el debate contemporáneo sobre el Mediterráneo, el feminismo y las

* La primera versión de este texto se publicó en *Letra Internacional*, n.º 96, otoño 2007.

mujeres son una fuente de esperanza y viceversa, que el Mediterráneo alberga una utopía, un ideal de unión, entendimiento entre culturas y progreso en donde las mujeres y el feminismo pueden aportar un enorme potencial para el bienestar colectivo.

A menudo se olvida que algunos de los elementos temáticos explícitos o implícitos en los debates actuales sobre el Mediterráneo tienen su origen en una construcción de Europa como modelo de Estado racional «superior» muy antigua, ininteligible plenamente sin atender al problema de género. Algunas feministas contemporáneas han llamado la atención sobre la inseparabilidad del modelo o mito europeo, naturalizado como cuna de la civilización, y una idea de la masculinidad occidentalizada y naturalizada como universal (Eisenstein, 2004: 75). En otras palabras, la naturalización del género, fundamento de lo que las feministas han llamado *cultura patriarcal*, no se puede separar de la naturalización colonial de otros valores occidentales como la noción de una Europa racional y civilizada por excelencia. Ignorar este hecho dificulta el entendimiento entre las diversas culturas y los diversos Estados que componen el complejo entramado mediterráneo, además de obstaculizar la capacidad de construir acuerdos políticos y de implementar programas de género. Pero no es fácil superar un escollo de ese tipo, pues estamos hablando de una amnesia o ceguera que ya tiene siglos de existencia.

En el debate actual sobre el Mediterráneo, Europa debe primero vencer su nostalgia como cuna de Occidente y los Estados del «otro lado», deben superar que fueron colonias, Estados excluidos de la teorización del progreso y de la civilización. No obstante, un proceso de superación de los márgenes paradigmáticos de las dos orillas es incompleto y poco funcional si no incluye una reflexión sobre el concepto de «buen» trato a las mujeres. Y es que en el ámbito actual, en el sueño de alcanzar realmente una unión mediterránea racional, moderna, democrática y civilizada subyace calladamente una antigua exclusión de «el otro», cuya noción de barbarie como motor de dicha exclusión se escuda, en parte, en las mujeres. Es decir, ante el triste resurgir de los fundamentalismos religiosos de Estado o globales, el posicionamiento de Europa como cuna de los ideales de igualdad y justicia vinculados al concepto de civilización ha resurgido en oposición a aquellas culturas que ejercen su barbarie contra las mujeres. No es algo nuevo la certeza de que las mujeres en

general, son instrumentos de agendas políticas puntuales o utilizadas reiteradamente por ideologías de género divergentes, conservadoras o progresistas, también en Occidente (Sadig Al-Ali, 2008: 259). La buena noticia es que, si se aprovecha bien, el momento actual político, conceptualmente descentralizado, inclinado a macro-alianzas internacionales más que a los Estados o nacionalismos, puede que nos encontremos ante una verdadera oportunidad para revisar en profundidad lo que es Occidente y Europa, y construir así una esperanza más allá del imperialismo y del colonialismo de los valores que éstos representan *a grosso modo*.

En lo que atañe a las mujeres y a sus necesidades y reclamos, tal vez sea un buen momento para definir de nuevo las ramificaciones que tienen las agendas políticas, para revisar las ideologías y sus discursos, y sacar a la superficie nuestros poderes. Hay un dato esperanzador: por primera vez en mucho tiempo, la disolución conceptual de fronteras políticas en el panorama internacional, por las razones que sean, y el deseo de alcanzar un equilibrio social igualitario y equitativo para todos los seres humanos, coinciden con la ausencia de fronteras del territorio por donde siempre se han movido los poderes de las mujeres, y con una cierta voluntad institucional de hacerlos visibles como bandera electoral. Para bien y para mal, las mujeres están en el centro de los procesos de transformación social y cultural actuales, como siempre lo han estado aunque no se haya reconocido, sólo que ahora son más visibles. Cuando se examinan algunas políticas sexuales que hay en las culturas «civilizadas», que acompañan a las sociedades desarrolladas, una se da cuenta de que la división civilizado/incivilizado o moderno/no-moderno es muy poco real. Entre otras cosas, la explotación sexual y la violencia contra las mujeres están en la raíz del capitalismo globalizado, del imperialismo y de la colonización (Eisenstein, 2004: 85-86). Por ejemplo, en el «mundo civilizado» se toleran sin reparos realidades tan crudas para las mujeres como el tráfico sexual alrededor de grandes eventos deportivos, violaciones de guerra o la penalización del aborto. Y es que la explotación sexual está imbricada en cualquier sistema económico-social y es inseparable de éstos, por lo tanto, no se puede hablar de uno sin el otro. Sin embargo, estamos viendo todos los días noticias sobre la crisis económica, debates sobre las grandes fuerzas de mercado que rigen el mundo, cumbres de jefes/

as de Estado ¡y qué poco se habla de la industria del sexo y de las mafias que trafican con niñas y mujeres, con la cantidad de dinero que mueven!

José Luis Rodríguez Zapatero, el Presidente del Gobierno español, dijo antes de la Cumbre del G-20 del 15 de noviembre de 2008, que quería abrir un debate ideológico en donde se revisasen las bases de un neoliberalismo económico fracasado o al menos en declive. Yo me pregunto hasta qué punto los políticos comprenden que el machismo institucionalizado, universalizado y naturalizado, esto es, invisible como tal, es parte de la cosmovisión occidental y motor de las grandes fuerzas económicas y sociales del mundo. Por ello, cualquier intento de consenso internacional que pretenda abordar el estado actual de los motores del mundo debe, cuando menos, dedicarle un espacio de reflexión. Y es que hay enormes y complejas superestructuras construidas alrededor del factor género en el (des)equilibrio mundial. Parece que el momento no puede ser más propicio para reflexionar sobre cómo ciertos factores que marcan diferencias sociales y parecen menores deben ser incorporados al centro de los debates sobre grandes temas que hasta ahora se han planteado en términos neutrales en lo relativo al género. Tras la elección del primer presidente negro de la historia de la gran potencia económica mundial estadounidense, que además encarna valores de reconciliación y una conciencia social relativamente progresistas, estamos presenciando lo que puede ser un giro en el inconsciente colectivo hacia la visibilización en positivo de la diferencia, frente a la invisibilidad o negación en positivo de ésta, aunque los efectos de dicho fenómeno tarden décadas en manifestarse claramente. Indirectamente, si a esto se une el hecho de que muchas mujeres ya han llegado a ser jefas de Estado, han alcanzado el poder, algo parecido podría ocurrir en un futuro en relación al despertar de una conciencia de género, siempre y cuando la visibilización en positivo del poder de las mujeres fuera acompañada de un lento despertar de las conciencias críticas impulsado desde el poder, o al menos, de un intenso trabajo en todas las esferas en favor de los derechos de las mujeres y de la igualdad.

Siguiendo con el concepto tan elusivo del Mediterráneo, hay que decir que, tras el vigente debate político e intelectual contemporáneo y los pasos concretos que se han dado en la esfera de lo político ya

para forjar la Unión por el Mediterráneo, existe en parte un sutil intento de construir una nueva Europa, cuando la noción de Europa como cuna de la modernidad ya no existe con la misma fuerza que antaño en un mundo globalizado y ante la presión de otras potencias emergentes. Ahora es el capital sin fronteras el nuevo demarcador de fronteras; y son los grandes flujos de población que éste provoca. Son los mercados y el libre comercio, la economía neoliberal avariciosa y desequilibrada que se desmorona en las bolsas de todo el mundo, los que promueven una nueva idea de modernidad muy alejada de los conceptos de la ilustración europea, pero tal vez también resultado de ellos. El peligro es pues caer en la tentación de recuperar la Europa perdida a causa de la hegemonía norteamericana en Occidente, o ante el poder de los países asiáticos, esto es, caer en una visión neocolonial versión siglo XXI de una Edad de Oro perdida, literal y metafóricamente hablando. Las nuevas alianzas entre Europa y Estados Unidos que se derivan de la elección de un presidente demócrata negro en éste, de los efectos que haya tenido la presidencia de España de la Unión Europea en el 2010 con su promesa de trazar puentes con los países latino-americanos, el continente africano y asiático, o del proyecto de la Alianza de Civilizaciones, de la Resolución 1325 de las Naciones Unidas sobre Mujeres, Paz y Seguridad, de la cumbre de Copenhague sobre el cambio climático —aunque fracasada estrepitosamente—, son síntomas positivos de que tras los abusos de una globalización económica ha llegado el momento de dar paso a una «globalización de la reparación» del equilibrio internacional.

No obstante, es fácil seguir perpetuando la cortedad de miras en lo que atañe a los problemas de las mujeres y a sus aportaciones como actores de esos macro-progresos. Para evitarlo, se debería hacer primero un gran esfuerzo por integrar reflexiones profundas sobre valores universales y sobre el factor género, en el marco de los derechos humanos y de la democracia. Y esto quiere decir, para empezar, que tendría que hacerse un profundo análisis sobre si es posible universalizar y generalizar acerca del ser humano, sin antes evaluar cómo las diversas culturas se han constituido a lo largo del tiempo como complejas materializaciones de su poder de negación acerca de la singularidad y diversidad del género femenino.

En la actualidad, en España nos encontramos ante los desafíos de una diversidad nueva. Los debates sobre los derechos humanos

y los derechos de las mujeres, el machismo, las tradiciones, la religión, la política, la democracia, la cultura, etc. se han complicado mucho —al tiempo que se han enriquecido— con la incorporación a nuestra sociedad de personas procedentes de muy diversas partes del mundo. Existe un riesgo añadido para los logros del feminismo español: el pensar que hay sólo un modelo social, el occidental, el nuestro, monolítico sobre las necesidades colectivas y el bienestar social. No se trata de esperar ni de fomentar la asimilación de las «hermanas o hermanos de otros mundos», como quieren algunas y algunos, a nuestros parámetros de convivencia y «salvarlas» así de las «limitaciones» de su cultura. Tampoco se trata de cruzarse de brazos ante violaciones de los derechos humanos sucumbiendo a la presión de nuestra propia ignorancia, desconocimiento y miedo por otras culturas. Estoy de acuerdo con la tesis de la eminente politóloga, Seyla Benhabib, cuando afirma que el equilibrio de las sociedades occidentales no reside en negar la universalidad de los derechos humanos; es decir, no consiste en negar el derecho al respeto y a una igual preocupación por todas las personas para poder así proteger contextos culturales y comunidades determinadas, especificidades históricas y alternativas morales concretas, que si no generarían conflicto social. Se trataría, según Benhabib, de que una vez reconocida la tensión entre universalidad y contexto, se negociara la interdependencia de lo universal y lo contextual para conseguir el equilibrio social. En otras palabras, situar lo universal en realidades específicas, primero mediante un reconocimiento de las definiciones particulares e individuales de bienestar desde dentro de cada circunstancia concreta, puede acercarnos a la armonía social. ¿Por qué asumir que el ideal de vida y bienestar mío es el de otra mujer, por ejemplo? En fin, hay que aspirar a un complejo proceso de auto-análisis, conocimiento de otras culturas y seres humanos, lucha por los derechos más elementales y universales de todas las personas, pero posicionándose en el interior, real o simbólico de cada uno de los contextos; y no desde fuera, con la ceguera de asumir que los modelos culturales y sociales occidentales son la única vía para llegar a los derechos universales. El punto de partida, a mi entender, podría ser la premisa que motiva la escritura de este libro: el hecho de que en última instancia, son los mismos mecanismos opresores de un sistema o de una cultura los que engendran y contienen la

verdadera posibilidad de transgredirlos y subvertirlos dando lugar, sigilosamente, a nuevos espacios de expresión y de libertad.

No puedo sino referirme una vez más al ya clásico estudio de Michael Hardt y Antonio Negri, *Imperio*, y a su optimista resolución del aterrador panorama globalizador que nos presentan: «contra la miseria del poder, el gozo del ser. Ésta es una revolución que ningún poder podrá controlar...» (Hardt y Negri, 2005: 433). El valor de la apuesta de Hardt y Negri está aún vigente; en lo que concierne a mi estudio. Lo importante es que el trabajo de estos autores devuelve su máxima confianza al ser como elemento motriz del mundo, aún cuando está en posición de su máxima vulnerabilidad en el esquema macro-estructural internacional. En el caso de las mujeres, como grupo social que constituye más de la mitad de los seres humanos de la Tierra, inabarcablemente diverso y singular, podríamos afirmar, siguiendo el esquema filosófico de esos dos críticos, que mientras exista el «orden de la emoción» en donde cada ser o cada instante de la experiencia singular y privada «no-toda», esto es, no-masculina, se reconozca como tal, los sistemas políticos, sociales, culturales llevarán implícita la posibilidad infinita de que, de la singularidad y de la soledad de lo privado, emane de una vez por todas lo colectivo como motor del cambio social. No estarían de acuerdo con este planteamiento críticos como Daniel Bensaïd, quien recrimina precisamente a Hardt y Negri por caer en un «fetichismo de la multitud» que encumbra el mestizaje, los márgenes, la movilidad y la diferencia sin atajar el problema trágico de millones de personas que sufren en su piel los excesos del mercantilismo y el peso real de las fronteras. Sin embargo, a mi modo de ver, en el caso de las mujeres poner énfasis en la singularidad al tiempo que en la universalidad, si se consigue provocar el conocimiento de la «emoción feminista», puede acarrear transformaciones individuales que despierten conciencia y acciones colectivas muy liberadoras y transgresoras, a pesar de la dimensión mercantil del mundo que describe Bensaïd.

Vuelvo al Mediterráneo. Si bien Europa sigue siendo en cierto modo el referente tácito del Mediterráneo, del conocimiento, de la democracia, de la civilización, de la modernidad y de la paz, también hay un desequilibrio intra-estructural entre los valores que dan sentido a la idea abstracta de Europa y del Mediterráneo, y lo que se pasa por alto con el objeto de subsanar, borrar fronteras históricas

y construir el futuro en unidad. Me refiero, por un lado, a las asimetrías utópicas que sustentan la idea de una Unión Mediterránea partiendo de la base de que todos los pueblos que se sumen serán parte del mundo civilizado, democrata, de una unidad pacífica que sabe convivir en paz, como Europa; por otro lado, me refiero también al hecho de que dicha utopía conlleva un subtexto sobre la otra orilla definida como el lugar de las democracias jóvenes o emergentes que tienen que mejorar sus relaciones entre los sexos, y en concreto, sobre los derechos de las mujeres. No estoy sugiriendo que en la otra orilla no se estén dando terribles violaciones de los derechos más elementales de las mujeres —también está ocurriendo en esta orilla, de manera más o menos visible, algo en lo que insiste reiteradamente la escritora egipcia Nawal El Saadawi. Lo que quiero decir es que el deseo de Europa de volver a ser un referente moral en un mundo en donde la moral y la historia no tienen el mismo valor ya, pues la economía del mercado global las ha desplazado a un segundo plano, tiende a estar coloreado por una interpretación de la historia y del presente de otros países y de ciertos grupos sociales, como ocurre con las mujeres, como carencia, falta o «incompletud», bien sea de modernidad, de desarrollo o de individualidad. Esto último nos lleva al siguiente asunto: hay que tener cuidado con ciertas concepciones reduccionistas sobre las realidades culturales de los países de «la otra orilla» o de los «otros» que simplifican el debate sobre los derechos humanos de las mujeres, y con ello perpetúan peligrosamente una idea artificial y falsa de normalidad e igualdad entre los sexos en «esta orilla».

Me temo que el Mediterráneo, como micro-cosmos simbólico de las contradicciones y complejidades reales inherentes al patriarcado en sus muchas variantes, podría ser un perfecto comodín para las políticas occidentales europeas y para su letárgica reticencia a poner al frente del debate los reclamos de los feminismos. Del mismo modo, no obstante, con el proyecto de la Unión Mediterránea podríamos estar también ante una oportunidad única para profundizar en el entendimiento entre culturas sin dejar de lado lo que atañe a más de la mitad de sus sociedades. En este sentido, el Mediterráneo emerge pues como un entrenamiento en temas de género para Europa y para España, y para entrar de lleno en el macro-proyecto político global de la Alianza de Civilizaciones con otro pie.

Que el proyecto actual de España descansa en parte en el proyecto de una nueva Europa fuerte y en el proyecto de una Unión Mediterránea que tiene que buscar nuevos universales sobre los derechos individuales y los derechos humanos, no cabe duda. Pero ¿dónde empieza y dónde termina Europa? Pongamos, por ejemplo, el caso de algunas mujeres inmigrantes que vienen a España de países o de situaciones familiares en donde se violan sus derechos en nombre de una cultura, tradición o religión. Esas nuevas ciudadanas españolas, su nuevo «yo» ¿cómo se libera del peso histórico-colonial occidental que se halla en sus propias conciencias no-europeas para encontrar su lugar y/o su refugio en nuestras sociedades europeas? Su posicionamiento en la nueva historia de España como sociedad y país europeo mediterráneo está condicionado por una memoria de Occidente y del Mediterráneo que impide de alguna manera una integración simétrica; un lastre que ha echado su ancla en el imaginario colectivo e individual, y que tiñe de sombra también el «deseo» de lo que presuponen que podría ser una mejor nueva vida a este lado de la cuenca mediterránea. Y es que para las mujeres en general, además, el proceso de la conciencia, la memoria, la imaginación, vienen también moldeados por nociones de la identidad que el feminismo ha tildado de patriarcales, y que son inseparables de la «racialización» histórico-cultural de Occidente y de Europa como sociedades blancas. Lo que ocurre a menudo, como resultado del proceso de la conciencia durante la experiencia de la inmigración, es que las perversidades particulares, ejercidas sobre las mujeres por los sistemas de poder de su propia cultura, quedan difuminadas porque se produce una asociación entre el reclamo de los derechos individuales y una idea, europea e imperialista, externa de la cultura. Lo difícil para estas mujeres es entonces liberarse del miedo a la «desculturación de su cultura» y a lo que ello conlleva: el sometimiento, una vez más, a los supuestos universales occidentales en su nueva condición de desplazadas; un sometimiento añadido al de lo más privado de sus vidas, que es el ámbito personal y familiar; justo donde más presión ejerce el poder patriarcal, como nos ha enseñado el feminismo. Pero justo también donde más florece la «subjetividad feminista», donde más libre es la «emoción feminista», en todas sus variantes deshilvanadas inscritas en los ejes de interferencias coyunturales y contextuales que conforman la experiencia sexual.

He aquí la verdadera fuente de transformación hacia el equilibrio de las sociedades europeas actuales: saber reconocer tanto la diferencia y las similitudes entre las diversas culturas en lo que concierne también a las mujeres, como saber aceptar la absoluta imposibilidad de llegar a conocer plenamente los sutiles vaivenes privados y singulares, infinitos, de la subjetividad, y de la «subjetividad feminista» en concreto. Y es que, en esto último reside tanto lo que nos une como seres humanos, el único lugar común que compartimos, como la única posibilidad de diferenciarnos sin que la diferencia redunde en inevitables choques culturales.

La experiencia de la inmigración puede ser terrible y trágica para algunas mujeres pero no menos terrible es la división que se produce entre las mismas mujeres de ambas orillas que confluyen en esta orilla. Me refiero a que las divergencias culturales distraen la atención, una vez más, del hecho de que en realidad la inmensa mayoría de las mujeres del mundo actual están unidas por la insistencia de un poder que impone sus nociones de individualidad y modernidad —como Carol Pateman puso de relieve en su libro, *El contrato sexual*— bajo la apariencia de un poder «despatriarcalizado» o «culturalizado». El crítico Dipesh Chakrabarty, con su interesante propuesta de «provincializar Europa», propone hacer una historia que refleje que la acción conjunta del imperialismo moderno y del nacionalismo del llamado Tercer Mundo han hecho de Europa algo universal mediante el esfuerzo y la violencia (Chakrabarty, 2008: 75). No obstante, este crítico se olvida de que también hay que «matriarcalizar y feminizar» Europa —y con ella el Mediterráneo, esto es, «desuniversalizarla» en materia de género. Y es que, para poder redefinirla como lugar de encuentro, integración y consenso de diversas culturas, primero hay que entender que bajo la idea misma de universalidad subyace un concepto de Europa como modernamente masculina o masculinamente moderna.

Palabra, política, acción

Los ecos del pasado de una larga tradición occidental europea en donde mujeres y hombres protestaron contra la misoginia resuenan aún hoy con fuerza y con vigencia de siglos en los debates sobre la integración o la educación, pongamos por ejemplo. Sólo en el

triángulo de las actuales España-Italia-Francia, algunas de nuestras antepasadas de los siglos XV, XVI y XVII abiertamente protestaron contra la misoginia de su tiempo con fervor y sofisticación; reclamaron derechos para las mujeres como la educación, el acceso a las universidades, exigieron la paz frente a la guerra—la cual, para ellas, era una invención de los hombres—denunciaron violaciones, abuso sexual y la violencia cometida contra las mujeres, exigieron leyes que las ampararan y fueran equitativas, pidieron el divorcio para contrarrestar los abusos de los hombres en el matrimonio, protestaron contra los matrimonios forzados, etc.: Cristine de Pizan, María de Zayas, Modesta del Pozzo, Olivia Sabuco de Nantes, Isotta Nogarola, Ana Caro, Gaspara Stampa, María de Guevara, Lucrezia Marinelli Vaca, Verónica Franco, Marcia Belisarda, Isabel de Liaño, Elena Tarabotti, Marguerite de Navarra, y un largo etc. Pero, además de los escritos abiertamente rebeldes contra la misoginia y contra las limitaciones para las mujeres impuestas desde los sistemas de poder de la época, hubo y hay muchas otras formas de expresión de rebeldía que pasaron y pasan desapercibidas. En nuestra historia literaria —como explico en los capítulos II y III de este libro— los escritos de las mujeres cultas que pudieron ponerse a escribir y a publicar en siglos pasados, no surgieron de la nada sino que fueron fruto de un proceso de confluencia e interacción de múltiples factores socio-culturales y económicos con la larga tradición feminista o pro-femenina. Pero además de esa tradición, lo que quiero resaltar ahora es que la conciencia feminista de nuestras predecesoras surgió también, como ocurre en la actualidad, de aquello que hallaba su fundamento en lo más privado del ser humano: en la singularidad de los sentimientos, en lo que he llamado el «orden de la emoción», hogar de la «emoción feminista».

Leo con curiosidad que la física moderna, la nanofísica, ha descubierto que todas y todos respiramos los mismos átomos del pasado, las exhalaciones recicladas por la naturaleza de nuestras antepasadas y antepasados. ¿Qué habrá de cierto en todo esto para el feminismo? Tal y como ocurre en épocas pasadas, me atrevería a afirmar que la forma de expresión de los sentimientos de rebeldía, dolor, rabia, frustración, protesta, orgullo, libertad, etc. de las mujeres hallan múltiples formas de expresión que no han sido discernidas aún ni siquiera por la crítica feminista, que se han «reciclado» y meta-

morfoseado a través de los siglos. Las fronteras del lenguaje en una sociedad patriarcal y las fronteras del feminismo son escurridizas e «interactuantes», interdependientes en múltiples direcciones; son transculturales en el sentido de que su interacción constantemente atraviesa y moldea lo que parecen ser las fronteras infranqueables de las culturas hegemónicas. Tanto es así, que una llega a preguntarse si de verdad existe tal cosa como el «relato maestro del patriarcado», como lo llama Iris M. Zavala. No me malinterpreten, nadie duda de la abrumadora autoridad cultural y social del *discurso amo*, siguiendo a esta autora, ni de su dominio de los sistemas de poder, pero a veces a una le entran serias dudas de si no hemos equivocado el camino para denunciar sus retorcidas y perseverantes maniobras en donde las mujeres —y con nosotras la representación de lo femenino— parece que nos hemos quedado atrapadas. Me explico.

Vuelvo al Mediterráneo. No ignoro las diferencias entre las mujeres en un espacio tan complejo como el Mediterráneo definido en su historia pasada y presente por su multiculturalidad y transculturalidad, ni tampoco obvio la necesidad de entender dichas diferencias en profundidad, con un acercamiento honesto y pragmático anclado en la realidad, para poder implementar cambios sociales y políticos. No obstante, quisiera apostar por el Mediterráneo como un espacio simbólico de esperanza para las mujeres y las sociedades en general más allá de las divergencias y más allá de imposiciones político-sociales; un espacio simbólico en donde se da, de algún modo, una experiencia común pero al mismo tiempo única en sus singularidades instantáneas y personales, y en sus diversidades. Me refiero a la experiencia de la «emoción feminista», a todo aquello que emana de la experiencia de ser percibida y de estar en el mundo como lo no-hombre, lo no-masculino.

Parto de una noción del Mediterráneo como un lugar simbólico, hiperreal, extensible a otras demarcaciones fronterizas —ya lo decía al comienzo en el apartado precedente— en donde el entendimiento común para las mujeres de muy diversa procedencia y con circunstancias dispares nunca puede venir de conceptos de identidad cultural reductores y positivistas. Y es que, estos llevan a liberalismos políticos que con sus falacias de tolerancia e integración social, en realidad enmascaran una voluntad de que unas culturas se asimilen asimétricamente a otras; esto es, un deseo neo-colonial

de controlar al «otro». Tampoco puede venir de los multiculturalismos basados en una defensa de la diferencia y de la diversidad politizada que rayan en definiciones esencialistas y mitificadas de las culturas. Insisto, parto de la importancia político-social de reconocer la *expresión polimorfa y paradójica de las subjetividades*; la univocidad y singularidad de la experiencia personal circunstancial, anclada en la emoción privada pero punto de reconocimiento de lo colectivo; parto de la inestabilidad de las identidades pero en un sentido positivo de cambio y metamorfosis, de mestizaje cultural, de crecimiento liberador de la vida humana y de las conciencias; parto de una noción de la «emoción» como influencia transformadora de la identidad que lleva a formas de transgresión y subversión social aún por ser reconocidas como tales.

Algunas posturas críticas sobre las sociedades postcoloniales han afinado mucho en los debates sobre la igualdad y la diferencia incorporando el concepto de «hibridez» a nociones de raza, etnia, clase, género y sexo. El origen de tal concepto está, como es bien sabido, en el pensamiento de Homi Bhabha, quien afirmaba que la hibridez de los pueblos, de las culturas, de las razas, de las especies es lo único verdaderamente real de la historia del mundo. Feministas como Gayatri Spivack complican el concepto de hibridez proponiendo, por ejemplo, que en lo simbólico al menos, los discursos del poder están contaminados, impregnados de otros significados subversivos o transgresivos, de lo que ella llama «lo subalterno» femenino, hasta lo más íntimo de sus raíces en el significante. Es decir, que los discursos dominantes en las sociedades no son inmunes a las marcas de los discursos de los grupos subyugados, sino todo lo contrario: no son dominantes.

Resta aprender a descifrar los intersticios particulares de las fuerzas sociales en donde se articula lo absolutamente circunstancial, particular, privado y diverso de quienes componen cada entramado cultural, siempre abierto, indefinido, incontrolable. Resta también enseñar a la ciudadanía a que en tal reconocimiento encuentre una fuente verdadera de transformación y de crecimiento, de revolución personal y colectiva, de mejora del bienestar. Ésta es la encrucijada real en la que nos encontramos las feministas contemporáneas: el dilema de cómo hacer llegar a las mujeres de carne y hueso la idea de que urge «despensarse» o «repensarse» como agentes incontenibles e

incontenidos de las culturas. Partamos del hecho de que el poder y sus formas de control nunca han estado libres de la presencia transformadora, prevaleciente de lo femenino, de sus poderes elusivos, ni de los feminismos. Como la pescadilla que se muerde la cola, los sistemas de poder giran en círculos concéntricos, al parecer infinitamente. La cuestión no es sólo saber cuántas vueltas dan o han dado, sino también, qué monstruos engendran en su movimiento. Esto es, tener muy claro que mientras exista el «orden de la emoción» en donde cada ser o instante de la experiencia singular y privada «no-toda», esto es, no-masculina, se reconozca como tal, los monstruos que lleva dentro el sistema consisten, sencilla y llanamente, en la posibilidad también infinita de que, de la singularidad de lo privado, emane de una vez por todas lo colectivo como motor del cambio social.

Las lentas revoluciones que tenemos que ir sacando a la luz son las de la experiencia vital de la «emoción» singular que nunca es definible, ni está marcada por los límites de la identidad, sino todo lo contrario, que es inconmensurable y por ello, libre y liberadora. Más aún, puesto que vivimos en una era de excesiva valoración de lo individual, hagamos de lo más privado y único del ser humano también símbolo poderoso y originario, mítico, de las transformaciones reales colectivas transculturales.

Con su «ética de lo particular», Iris M. Zavala propone rastrear las culturas para encontrar en ella manifestaciones de la experiencia de exclusión que desde el corazón mismo de las sociedades subvierten los discursos autoritarios que se perpetúan siglo tras siglo. Pero es en lo que yo llamo el «orden de la emoción», la emoción singular y privada, aún más allá de las inscripciones que las experiencias dejan en los discursos de la cultura, la palabra antes de su significante y mucho antes de sus silencios, en donde reside el verdadero potencial subversivo y transformador del «yo» y de las sociedades. Hay que ir a la «emoción», pues en la «emoción» es donde se halla el lado más oscuro y más bello del ser humano; lo más real, en fin, lo más indefinible e inefable de la existencia. La «emoción» no es terreno del poder de lo colectivo, y para las mujeres es un terreno muy escurridizo, arma de doble filo; pero sí puede ser lugar de encuentro de las divergencias que hoy en día nos inundan; y que anulan o aminoran nuestra capacidad como sociedad de vivir en paz, y nuestra capacidad como mujeres de individuación libre y plena.

El «orden de la emoción» y lo colectivo

Digamos, inspiradas por los desvelos del significado que la crítica psicoanalítica y derrideana otorgan al lenguaje, lo dicho y todos sus silencios, que existe un espacio absolutamente privado y único que escapa a la palabra dada, al discurso y a sus poderes, aunque unas veces sí y otras no, encuentre su expresión en lo huidizo del signo, en la ambigüedad semántica de éste. Y es que media más distancia de la que se cree entre nombrar la experiencia —o callarla— y la experiencia misma. Según afirma Iris M. Zavala:

La primera operación de la crítica a la ideología ... es reconocer en la presencia fascinante de lo «dicho» y de lo «dado» el silencio, la leve apertura de la persiana, o el ligero movimiento de una cortina en la letra, aquello que uno lee en tanto opuesto a lo escrito. (Zavala, 2000: 12)

La experiencia siempre es real pero elusiva en su definición, en su esencia; el lenguaje se adapta para intentar conceder un significante a esa tendencia de la experiencia a no poder significarse ni definirse del todo. A menudo nos encontramos o (des)encontramos sólo en el gesto que perdura a través de su reiteración y desaparición en el instante presente; en palabras de Ana María Leyra, ese gesto:

cuya diferencia desaparece con el presente en el que se produce, vuelve, haciendo ver mediante su anaforicidad, mediante la eficacia de su repetición, la actualidad de un pasado o el vacío para una representación. (Leyra, 2003: 112)

La experiencia de lo femenino de ser «no-todo» en el mundo está doblemente (de)limitada por lo circunstancial porque lo circunstancial es también lo biológico, el cuerpo. Sin embargo, de tal experiencia emana una «emoción feminista» que, como en una rebeldía a veces inexpressable de forma reconocible en los marcos de las culturas, como una rebelión que no se puede reducir al lenguaje ni aún a los silencios que éste deja tras de sí con lo no dicho, se hace perceptible sólo en la esfera singularísima y solitaria de lo privado, en donde si cabe alguna lectura es acaso sólo la lectura propia, en soledad. Pero, de ese encuentro solitario con la «emoción» surge

la acción, el discurso y el silencio de lo no dicho, la proyección al exterior de una experiencia anterior a la palabra que, en la literatura, el arte, o simplemente en una vivencia común halla su realización como antinomia de lo hegemónico (Zavala, 2000: 51-65).⁴ La complicada y noble tarea que plantean posturas teóricas como la de Iris M. Zavala, de desvelar las críticas a la ideología aún no descifradas, las que se hallan en el interior mismo de la cultura en un sentido amplio, o en algunas de sus manifestaciones concretas en la literatura, en lo popular, en el arte, debe partir, en mi opinión, de una comprensión profunda de la ausencia absoluta de palabra que existe en el «orden de la emoción».

El dilema que se nos plantea, entonces, es cómo hacer que la ética de lo particular motive la apropiación de espacios nuevos de la vida, del discurso y de la cultura en el terreno de lo particular y de lo colectivo, en donde realizar las libertades y ejercer la política y el poder. Rescatar y reinterpretar la importancia de los caminos ya trazados en nuestra cultura es, claro está, el comienzo imprescindible; pero comienzo sólo, no fin en sí mismo. Si se concibe la cultura como un entramado dialógico de discursos antinómicos, de páginas en el tiempo y en el espacio en donde nacen las subjetividades, la experiencia de la diferencia sexual se hace visible de múltiples formas no discernibles desde otras ópticas. Y esas formas no visibles ni organizadas, como expresión de un conjunto de subjetividades organizadas de una comunidad, tienen un componente subversivo.

En su análisis sobre el poder y la vida social, Bertrand Russell distingue dos tipos de rebelión: una de carácter puramente personal, y otra que está inspirada por el deseo de una clase de comunidad diferente a la que rodea al rebelde; ambas, tienen su origen en lo personal pero en el segundo caso, el deseo puede ser compartido por otros y llevar a una reforma social si el público común la considera justificada por sus resultados (Russell, 2010: 235). A mi modo de ver, existe un tercer tipo de rebelión a la que dedico este estudio: la que se origina en lo personal pero tiene un vínculo ineludible

4. Véase el interesante ensayo de Iris M. Zavala, «Teresa Sánchez: la escritura, la mística y las enfermedades divinas», en donde explora los límites de la escritura, del discurso literario y no literario, en *Feminismos, cuerpos y escrituras*.

con una experiencia social; la de la diferencia sexual. Aquello que consiste en una materia originaria—la «emoción feminista»—que se manifiesta como una permanente desobediencia—«subjetividad feminista»—a la que es imposible del todo aplicar ninguna regla y que es un poder subversivo en sí mismo.

Sin embargo, el verdadero reto, también permanente, es el de la realización y materialización de esa rebelión y de la correspondiente noción abstracta de feminismo originario, en redes transculturales de solidaridad y cambio social; hacer que las propias mujeres, o que todos aquellos seres que experimenten como fuerza o como desesperación la huella de la diferencia sexual, del género femenino, del ser «no-todo» en el mundo, allá donde estén, encuentren una fuente de liberación personal y colectiva en el reconocimiento de que cada una de sus «emociones» singulares y privadas son también transcendentales y subversivas; esto es, colectivas y sociales.

Bibliografía

- BENHABIB, Seyla (2005), *Los derechos de los otros*. Gedisa, Barcelona.
- BENJAMIN, Walter (1999), *Iluminations*, Pimlico, Reino Unido.
- BENSAÏD, Daniel (2010), *Cambiar el mundo*, Biblioteca Pensamiento-Diario Público, Sol90.
- CORNELL, Drucilla (1992), *The Philosophy of the Limit*, Routledge, Nueva York y Londres.
- CHAKRABARTY, Dipesh (2008), *Al margen de Europa. ¿Estamos ante el final del predominio cultural europeo?* Tusquets, Barcelona.
- EISENSTEIN, Zillah (2004), *Against Empire. Feminism, Racism, and the West*. Zed Books, Londres y Nueva York.
- HARDT, Michael y Antonio NEGRI (2005), *Imperio*, Cl. Surcos, Paidós, Barcelona.
- HELLER, Agnes (2004), *Teoría de los sentimientos*, Coyoacán, Barcelona.
- LEYRA, Ana M^a (2003), «El pensamiento entre la imagen y la escritura», en Ana M^a Leyra, ed. *Discurso o imagen. Las paradojas de lo sonoro*, Fundamentos, Madrid.
- LIPOVETSKY, Gilles y Jean SERROY (2010), *La cultura-mundo. Respuesta a una sociedad desorientada*, Anagrama, Barcelona.

- RUSSELL, Bertrand (2010), *El poder. Un nuevo análisis social*. RBA, Barcelona.
- SADIG AL-ALI, Nadjé (2008), *Iraqi Women. Untold Stories from 1948 to the Present*, Zed Books, Londres y Nueva York.
- SELEK, Pinar (2008), «Mujeres contra la guerra y hacia la globalización», en Teresa Langle de Paz y Rosa Pereda, *Voces Mediterráneas. Un espacio de lucha y de esperanza*, Trama, Madrid.
- VALCÁRCEL, Amelia (2002), «Los cuatro escalones de la sabiduría», en Vidal Claramonte y M. Carmen África ed. *La feminización de la cultura. Una aproximación interdisciplinar*, Consorcio Salamanca, Salamanca.
- WEIL, Simone (2001), *La gravedad y la gracia*. Trotta, Madrid.
- ZAVALA, Iris M., ed (2000), *Feminismos, cuerpos y escrituras*. Santa Cruz de Tenerife.

II. LA HISTORIA Y LA MEMORIA

En la historia, la memoria y el olvido.
En la memoria y el olvido, la vida.
Pero escribir la vida es otra historia.
Inconclusión

PAUL RICOEUR¹

Lo que las mujeres tienen que encontrar aún es el lugar de la memoria para recuperar un espacio que les pertenece acercándose a lo que pudo ser, es y será el tiempo intangible de lo vivido, lo deseado, lo soñado y lo olvidado. Y para conseguirlo, no basta con reconstruirse como grupo social o como individualidad en una realidad pasada, interpretada desde el presente, y menos aún basta con soñarse. Se trata, más bien, de reconocerse en las marcas de lo afectivo para dar sentido a la experiencia presente, para recomponer visiones del pasado y proyectarse hacia un futuro, siempre incierto, en el cual las mujeres se adentran con gran desventaja con respecto a los hombres. Aunque lograr esto es enormemente complejo—si no imposible—la tendencia debe ser a acercarse a ello lo más posible pues, sin duda, ayudaría a contrarrestar la singularidad impuesta de ser mujer en el mundo, y a reclamar posiciones múltiples: esto es, como sujetos en los universales de la cultura. El comienzo no puede ser otro que reconocer que los universales de la cultura están hechos de historias particulares, de microhistorias, pero con la particularidad de que la realidad en donde se originan esas microhistorias es pluriforme, diversa y sobre todo —he aquí la clave— infinitamente feminista en toda su potencialidad humana.

Para que la historia siga siendo interesante y refleje lo inaprehensible de los destinos humanos debe incluir lo que desborda a lo

1. Paul Ricoeur, *La memoria, la historia, el olvido*. Editorial Trotta, Madrid, 2003, p. 659.

pensable, según Paul Ricoeur, que reclama así la «justa memoria»; una recuperación del tiempo histórico que no ignore que el pensamiento y el deseo humano no tienen límites. El gran filósofo francés nos sitúa de golpe, sin quererlo, ante el gran drama de las mujeres que ha dado origen a la larga tradición del pensamiento feminista y al movimiento feminista: que en el sexo femenino está inscrito un destino particular y colectivo; que las voces de lo inefable, de lo múltiple y de lo paradójico del alma —entendida como posicionamiento subjetivo— se insertan inexorablemente en lo circunstancial, lo singular y lo material del cuerpo, en el caso de las mujeres.

Nos encontramos ante un grave problema: si el feminismo se dedicara exclusivamente a la recuperación de un pasado atemporal, a la recuperación de la «justa memoria», estaría cometiendo un suicidio colectivo, una especie de acto de auto-sabotaje. Y es que no es posible renunciar a situar las pisadas de las mujeres en la materia de una historia cronosófica, sin pagar por ello el precio demasiado caro de negar nuestra posición concreta en un mundo.

Pese a los avances de la física y otras ciencias, pese a la rapidez y fragmentación de la existencia del siglo XXI, pese a la eliminación de fronteras y barreras temporales y espaciales que caracterizan a la época contemporánea, la mayor parte de las personas aún se aferran a una lógica lineal en cuanto al tiempo y el espacio. Aunque el positivismo historicista ya está anticuado en ciertos sectores de la investigación académica y ha sido rechazado de plano por muchas teorías desde el postestructuralismo y la postmodernidad, para las mujeres este asunto es mucho más complicado. Al menos en Occidente, hay un gran desfase aún entre la necesidad de reconocerse en un orden temporal concreto, finito, que de una forma u otra marca su experiencia en el mundo dando sentido a su existencia, y la noción contemporánea del tiempo, un tiempo relativo y subjetivo, que cambia a una velocidad vertiginosa en el mundo desarrollado.

Las mujeres, tal vez han internalizado su condición de colectividad y determinadas funciones sociales que la acompañan, más que ningún otro grupo social. Pero también es cierto que las mujeres han naturalizado tanto sus funciones sociales que se han olvidado de que pertenecen a un colectivo. En fin, estos dos fenómenos opuestos se dan simultáneamente y tienen un mismo resultado: el empobrecimiento de la perspectiva, la negación o auto-negación

de una macro-historia propia. Por lo tanto, en lo que concierne a la investigación de la historia, quedarse atrapadas en los abismos de un desfase temporal cuando se trata precisamente de ampliar los horizontes de una historia propia, ante la supuesta triste escasez de fuentes tradicionales y documentos que acrediten sustancialmente la existencia social y cultural de las mujeres a lo largo del tiempo, sería una muerte lenta. Y no cabe duda de que quedarse en una visión cronosófica de la historia sería alimentar la condición de marginalidad de las mujeres como grupo social en el gran libro de la cultura. Quiero decir: si la investigación histórica se queda en un historicismo tradicional como metodología para rescatar las aportaciones de las mujeres, las mujeres lo tendrán muy difícil para escapar algún día de su condición de «otredad» en general o, en particular, de la marginación que sufren en el ámbito de la cultura. Tener una historia propia, implica pues, un doble y complicado proceso: encontrar la memoria perdida y convertirla en memoria histórica del eterno presente.

La memoria

Para comenzar, Iris M. Zavala invita a sus lectoras y lectores a la bellísima aventura de legitimar los «discursos de la sospecha» en donde se hallan las rebeldías del alma convertidas en palabra. Nos propone adentrarnos sigilosamente en los centros y en las periferias de la cultura, al tiempo que incita a examinar con mucho cuidado todo lo que articulan con la palabra aquéllos que se aferran al «sueño insensato de controlar los destinos humanos», que diría Ricoeur (Ricoeur, 2003: 207). Algo mágico ocurre con este cambio radical en el enfoque crítico: una vuelta a la esperanza de que las mujeres puedan situarse en un lugar en donde les sea posible superar la materialidad del cuerpo, la marca de género; un lugar en donde se dé la libertad de conciencia y la libertad del alma en el discurso de las grandes narrativas del mundo, en la expresión polimórfica de las subjetividades. Ya nos ha advertido de muchas formas la teoría feminista que lo biológico, la forma corporal en que entendemos, expresamos y experimentamos la diferencia sexual como algo natural no se libra de la cultura, es cultura o al menos está tocada por ésta. Por eso es precisamente desde la cultura misma, desde sus meca-

nismos internos, desde donde es posible hallar los abismos de las subjetividades, las rebeldías de la experiencia de lo femenino que, muchas más veces de lo que creemos, puede llamarse feminista. Del cuerpo a la página, de la página al texto, del texto al discurso, del discurso a la cultura, se pueden ir trazando las posibilidades infinitas por donde sigilosamente se desliza la memoria para no caer en el vacío, aun cuando se impone el olvido. Ian Chambers nos recuerda la premisa heideggeriana de la *Carta sobre el humanismo*, de que el lenguaje es el hogar del ser (Chambers, 2006: 150). Pues bien, hay que rescatar a la palabra de entre los silencios que la habitan, devolviéndole su más íntima conexión con el sujeto; pero no sólo la palabra escrita, sino la palabra omitida también.

La importancia que concede un sector de la crítica feminista a la subjetividad, que es lo mismo que decir a la ruptura con la idea de una posición fija del ser en el discurso y en el mundo, favorece la posibilidad de recuperación de la memoria de las mujeres porque la libera del murmullo incesante de los discursos ideológicos o construcciones culturales que reproducen la diferencia. No se puede pedir más para la historia de las mujeres.

Pero ¿Qué ocurre cuando no hay memoria del pasado, como les pasa a las mujeres? La respuesta es clara: el desnudo absoluto ante el futuro y la vulnerabilidad aterradora frente a las consecuencias en el tiempo presente. Cuando no hay memoria no hay predicción de futuro, no se puede vislumbrar más que el presente, y sólo una visión parcial del presente, porque el conocimiento del pasado informa también al presente acerca de sus estructuras y de los procesos anteriores de donde éstas se han derivado; más aún, en la era de la cibernética en que, como ya adelantó Jean Baudrillard, es imposible ver más allá del presente porque nada es completamente real, no hay ni principio ni fin de nada (Eisenstein, 2004: 40). «La memoria es lo que nos protege del pasado, que de otra forma inundaría y encenagaría el presente», afirma Chambers (Chambers, 2006: 156). En la década de los sesenta, ya había advertido E.H. Carr en su libro clásico *¿Qué es la historia?*, que nuestras probabilidades de actuar con sabiduría en el presente aumentan proporcionalmente al conocimiento del pasado. Tal vez precisamente por eso, recuperar la historia, para las mujeres, sea una necesidad de «serse» en la memoria; poder así adquirir también

perspectiva como grupo, esto es, adquirir perspectiva en el proceso de conocimiento y auto-conocimiento de nuestra posición en el mundo. Me explico.

La «conciencia histórica ayuda a establecer la identidad humana», como señala John Lewis Gaddis, y ayuda a adquirir perspectiva en el tiempo (Gaddis, 2002: 190). Con ello se abre al menos una posibilidad para las mujeres de que aflore el despertar de la conciencia crítica de género o conciencia feminista. Y cuando se adquiere conciencia histórica, en el caso de las mujeres, ocurre algo más: de pronto se hace probable sentir los invisibles vínculos que existen entre lo que llamaré una «emoción feminista», privada, que emana de la experiencia personal de la diferencia sexual y se manifiesta de muy diversas formas en el mar de las culturas, y sus posibles similitudes con las «emociones» de otros seres que también experimentan la diferencia sexual. Y todo esto significa supervivencia y esperanza; una especie de coraza, de protección para las mujeres que están siempre en una situación más vulnerable, ante la violencia con que se ejercen ciertas superestructuras sociales. Volveré sobre esto.

Como mencionaba al comienzo de este capítulo, recomponer la historia de las mujeres no significa sólo mirar al pasado, sino intentar situarse en éste como en un complejo entramado de presentes absolutos. Para recuperarse en el pasado, es esencial aprender a detenerse en los instantes del presente y en concreto, en los instantes de la «emoción feminista» que, guste o no guste, son también piezas integrales del tejido de la cultura y de las civilizaciones. Proteger la memoria de las mujeres significa pues, ser capaz de examinar las fluctuaciones de los afectos, los vaivenes de la relación del ser humano con el mundo y consigo mismo, las expresiones de las subjetividades de la experiencia de género, de la «emoción feminista», tal y como se manifiestan en el legado de las culturas. Una empresa nada fácil, desde luego, pero necesaria porque la memoria es un derecho que a las mujeres se les ha negado, una cuestión de supervivencia, de dignidad y de futuro. Es más, yo diría que, para las mujeres, es más necesaria la memoria que la historia, porque la historia llena de dolor su existencia y la memoria es el antídoto de ese dolor.

Pero ¿cómo llegar a la memoria? Ése es el *quid* de la cuestión. Adelantaré ya que la única forma de llegar a ella es rastreando las fluctuaciones de la subjetividad de un sujeto femenino mutante,

camaleónico, que está permanentemente en relación dialógica con los textos, contextos e intratextos de la cultura.

Una propuesta parcialmente bajtiniana para llegar a la memoria nos la ofrece Iris M. Zavala refiriéndose a la palabra escrita y partiendo de la premisa de que la representación es algo polisémico y por lo tanto, siempre sujeto a la interpretación; que es lo mismo que decir, que el discurso es algo siempre abierto. Otros autores, como Deleuze y Guattari, abogaban por una ética de la lectura según la cual, cuanto más intentamos o deseamos saber qué dice el texto, más aceleramos su destrucción como texto porque más confirmamos su inexistencia, su condición de espacio —textual— lleno de vacíos, su dependencia absoluta con respecto al silencio que lo rodea; más aún, como un espacio textual en cuyos vacíos residen los múltiples significados contradictorios, en tensión permanente, siempre por definir. Sólo restaría entonces, para la empresa que aquí estoy proponiendo, ver y saber leer entre líneas en el macro-texto de la cultura y de los textos de su historia; interpretar qué expresa, qué esconde y qué trata de imponer el discurso. En otras palabras, se trata de discernir los mecanismos que ocultan el dolor de una historia sin memoria y de una memoria sin historia.

Para encontrar la subjetividad de las mujeres en la cultura, lo que yo llamo «emoción feminista» —algo que es anterior a la toma de conciencia de la condición colectiva de la experiencia de género— pues está por todas partes, hay que romper, como primera medida, con la singularidad de la posición «mujer». Esta estrategia la propusieron diversas teorías feministas post-estructuralistas como camino para acabar definitivamente, en el terreno de lo simbólico, con la «otredad» que justificaba y perpetuaba la marginalidad de lo femenino; en las teorías de la interpretación, por ejemplo, se nos decía que la subjetividad femenina da vueltas y vueltas por caminos «rizomáticos» —utilizando el término de Rosi Braidotti.

Hay en los seres humanos un deseo desesperado, consciente o inconsciente, de encontrar los límites y las demarcaciones de su existencia pero, ¿cómo hacerlo, cuando se es mujer, esto es, cuando se lleva auestas todo el peso de lo material y de lo corporal; cuando hay que superar primero las marcas de la carne para encontrar la transcendencia? O —en la tarea que aquí propongo— ¿cómo encontrar a las mujeres, de una vez por todas, en los universales de la

historia? Mi propuesta es que hay que intentar resituar a las mujeres como nuevos sujetos polivalentes, cambiantes, libres, híbridos, una vez que se acepta que la experiencia humana es polimorfa, la sociedad plural y diversa, y el tiempo inabarcable. El primer paso a dar es meramente una cuestión metodológica, que las feministas tenemos que adoptar urgentemente, y consiste en negar que haya una verdad absoluta llamada discurso patriarcal, e incluso, unos poderes sociales absolutos al servicio de éste. Me explico.

Pongamos, por ejemplo, los esfuerzos de un vasto sector de la crítica por incorporar al canon literario las contribuciones de las mujeres a lo largo de la historia literaria; esfuerzo importantísimo incluso a pesar de sus limitaciones, como puede ser la dudosa utilidad y justificación de la existencia o validez de un canon literario. Si cambiáramos nuestra postura metodológica, o al menos el foco de atención, y partiéramos de una posición crítica cuyo precepto principal fuera afirmar que el llamado discurso patriarcal como tal no existe, que está lleno de recovecos por donde se filtran transgresiones y subversiones en forma de subjetividad feminista, imperceptible pero prevaleciente, se podría demostrar, por fin, que las mujeres y las manifestaciones discursivas de su «emoción feminista» son esenciales en la ética, en la cultura e incluso en la ideología de una sociedad. Es decir, se trataría de establecer como punto de partida que los discursos dominantes y los discursos transgresivos y subversivos son inseparables, y a veces indiferenciables unos de otros; que no forman una dualidad compuesta por dos elementos o conjunto de elementos distintivos. ¡Qué gran liberación analítica romper por fin esa dualidad, ese terrible «yin-yang» de la crítica literaria! Y una vez rota esa dualidad conceptual, una vez que hubiéramos escapado de sus inevitables jerarquías, podríamos demostrar que lo que aportan las mujeres a la cultura afecta de modo integral y motriz a ella porque expone, y soterradamente transforma, sus tiranías.² Habríamos logrado así un objetivo al

2. Lo que Iris M. Zavala llama «ética de lo particular». La autora basa su propuesta de una «ética de lo particular» en la noción post-estructuralista lacaniana del género como lo no-todo, lo no-hombre. Esta idea está magníficamente desarrollada en el marco de la cultura española contemporánea, en su libro, *La otra mirada del siglo XX. La mujer en la España contemporánea*.

menos: recordar que la memoria de las mujeres, como grupo social, no se sitúa nunca en los márgenes de la historia, sino en el corazón mismo de las culturas a su paso por el tiempo.

Hay que establecer primero un marco de reflexión que sirva para no olvidarse del pasado, para sacar de éste el fruto del presente, pero también, para comprender la materia de que está hecho el tiempo que habitan las mujeres, y sus fuerzas para moldear la realidad desde dentro de sistemas socio-estructurales concretos. La importancia y necesidad de reclamar la memoria en la actualidad afecta también a las feministas, o mejor dicho, les atañe de forma especialmente urgente porque sobre sus hombros llevan la responsabilidad de denunciar y contrarrestar las tiranías de los sistemas de poder, incluidos los que sirven para monopolizar la cultura. Comenzaré por proponer que se adopte el giro metodológico que mencionaba arriba, un giro que no sirva tanto para explicar el porqué de siglos de patriarcado —eso ya se ha hecho abundantemente— sino más bien, que ayude a rescatar las huellas de la subjetividad de las mujeres en la cultura, esto es, todo aquello que emana del impacto de la conciencia individual de la diferencia sexual y sus secuelas en las sociedades.

Y es que, para implementar los cambios sociales que los feminismos vienen reclamando desde hace ya mucho tiempo, hay que empezar por analizar y comprender en profundidad cuál es realmente la naturaleza de una historia propia y de qué modo se manifiesta la memoria. No podemos saber realmente en qué consistían las «emociones feministas» del pasado, la relación de los sujetos femeninos consigo mismos, con el mundo, con el texto; nadie puede saberlo. Pero, aunque no existe la verdad del pasado, sí es posible al menos diferenciar, interpretar en su gran *paisaje* textual, en qué han consistido algunas de las distintas formas de subversión y de presencia —sea velada o no— frente a las imposiciones de los poderes laicos y/o religiosos, más o menos misóginos, según el tiempo y el contexto.³ Se trata pues de la necesidad de idear cómo llegar a lo que podría ser la memoria histórica de las mujeres, aun

3. La metáfora de el *paisaje* de la historia está muy fructíferamente acuñada en el libro ya citado de John Lewis Gaddis.

a sabiendas de que muchos elementos simbólicos o tangibles de las culturas la empañan. No olvidemos que hay que partir siempre de la pluralidad, diversidad e intangibilidad de las vivencias, y que sólo podemos acercarnos tímidamente a la forma en que éstas se manifiestan y representan. Pero hagámoslo, al menos, despojadas y despojados *a priori* de parámetros conceptuales que limitan nuestras posibilidades de interpretación.

La memoria histórica de las mujeres es elusiva, pero no sólo por la fuerza destructiva de los sistemas de poder, sino también por su naturaleza camaleónica y libre. ¿Alguien podría decir con toda certeza si las sombras de un árbol movido suavemente por el viento en una pared son hojas o son mariposas? ¿O si un árbol talado va a morir para siempre o va a renacer por doquier, multiplicándose sin un orden previsto? Pues algo parecido ocurre con las manifestaciones de la «emoción feminista» en relación con el tiempo histórico. Lo primero es aprender a situarnos en lo que se podría llamar el presente del pasado: documentos de todo orden, instancias de un presente infinito de una conciencia privada y colectiva, única y universal al mismo tiempo. Y es que el material de la historia no es otra cosa que el presente absoluto o el instante infinito, permanentemente cambiante y, potencialmente, agente de cambio social y personal. Pero si nos centramos en un tiempo histórico artificial que tenemos que ir rellenando con las huellas y documentos rescatados del pasado de aquellos seres humanos que han quedado olvidados por el camino, perderemos para siempre la posibilidad de reconocerlos como agentes reales del mundo. Por eso, es en el presente continuado, en el reconocimiento de su importancia frente a la estructura excluyente de un tiempo artificial, en donde podemos y tenemos que encontrar la memoria de las mujeres para no dejarlas relegadas a los márgenes; para encontrar la esperanza; para reconocerlas como agentes de lo social.

«La historia no importa», dicen los jóvenes a menudo, «lo que importa es el presente»; no andan muy descaminados, pero falta en esa afirmación un matiz importante: lo que importa es la historia de la conexión con la actualidad de los presentes del pasado; es decir, tener una memoria sagrada y útil de nuestro presente.

Reparar la memoria

A menudo las contribuciones de las mujeres, y más aún de los feminismos, se consideran aportaciones o fenómenos culturales muertos o periféricos, en el sentido de que no se entienden como elementos moldeadores de las culturas y de las sociedades del presente o del pasado. Ante esto, quisiera desarrollar un poco más en profundidad el primer dilema que ya he delineado en el apartado anterior: la necesidad de encontrar un equilibrio entre recorridos cronológicos lineales que ordenen y sitúen las realidades de las mujeres y de los feminismos en el tiempo, y de reflexionar sobre cómo abordar una memoria histórica propia desde un lugar menos tradicional y más caótico —si se quiere— que realmente sirva para revelar la complejidad y riqueza de tal memoria histórica. Hoy por hoy, la situación que encontramos quienes nos interesamos por este tema es la siguiente: las mujeres en casi todas las culturas y esferas de la cultura ocupamos el cuarto de atrás de la historia o el cuarto de atrás de la sala de espera de la historia.⁴ No nos engañemos, la verdad de la historia, si es que hay una verdad, es otra: las mujeres sí hemos sido y somos agentes de lo político en el trazado de las civilizaciones a lo largo del tiempo, y hemos tenido poder y poderes, aunque a menudo se nos escape el poder de las manos. De lo que se trata es de reconceptualizar lo político, el poder y la historia, a ver si dándoles la vuelta a los conceptos, poco a poco van germinando cambios en el terreno de lo real. Principio, fin o camino, no hay duda de que el lenguaje, y con él los conceptos, hacen la cultura.

En los estudios históricos, culturales y literarios, numerosas perspectivas historicistas plantean aún distancias insalvables entre los diversos elementos integrantes de la cultura. El historicismo no ha desaparecido aún, aunque se haga hincapié en el presente, en el ahora, en el pragmatismo, en lo instantáneo; no ha desaparecido porque en los debates sobre los derechos humanos, sobre el feminismo y las contribuciones de la mujeres a las sociedades, sobre las identidades nacionales, hay aún una insistencia en esa búsqueda de una verdad más amplia del pasado. La cuestión es que en esa búsqueda

4. Dipesh Chakrabarty, en su libro *Al margen de Europa*, habla de la «sala de espera» de la historia que ocupan los pueblos que han sido colonizados.

da las mujeres no superamos nunca la categoría de lo pre-político, reservada también a los pueblos colonizados, según críticos como Hobsbawm. Por eso, para llegar a liberar a las mujeres del espacio pre-político de la cultura, hay que resituirlas conceptualmente, primero, en un tiempo histórico no-único y no-secular, en un tiempo dislocado de sí mismo. Después, se trataría de reformular que son sujetos «ontológicamente singulares» en las narrativas de la historia (Chakrabarty, 2008: 44-45).

He de confesar que en el proceso personal inicial de la escritura de este capítulo, me asaltó a mí también la duda de, si al plantear la necesidad de desarrollar herramientas interpretativas nuevas para hacer justicia al papel motriz de las mujeres a lo largo de los siglos, era adecuado o no recurrir además a una selección de fragmentos, a un puzzle incompleto de textos, a la llamada «historia de las mujeres». Y es que se conocen ya, gracias a la oleada de estudios historicistas que se produjo en la década de los noventa, muchas cosas de lo que las mujeres aportaron a sus sociedades, de cómo vivieron, de qué pensaban. Sí, hay una larga historia de victimización, de violencias físicas y psicológicas, dentro de los matrimonios, en la calle, en el trabajo, igual que hay una historia de rebeldías personales y de las pequeñas o grandes revoluciones sociales. Del mismo modo que existe una historia de la intolerancia religiosa que de algún modo posee un carácter cíclico en el tiempo, la historia de las mujeres en el pasado no es totalmente diferente al momento actual. Y no se me malinterprete, no pretendo simplificar ni caer en demagogia. Hay una historia de la prostitución, de la esclavitud sexual, de las violaciones; una historia del silencio y la represión verbal de la cultura y del pensamiento de las mujeres; en suma, una historia de horrores cometidos contra las mujeres que se siguen perpetrando hoy en día; un *continuum* del horror. Sin embargo, tras esas historias hay otras de las que se habla aún menos y que a mí me interesa resaltar: las de los logros de las propias mujeres en el ámbito del arte y de la cultura; las de las mujeres (y algunos pocos hombres) que protestan, claman, actúan y gritan contra esos horrores y que proponen formas de combatirlos y de acabar con ellos; las de aquellas heroínas de la cultura y de la política que proponen formas de cambiar el pensamiento, prejuicios y estereotipos, el mundo; las de quienes se niegan a ser víctimas; las de las pequeñas rebeldías y grandes libertades. Es decir,

se habla mucho menos de lo que se podría denominar: la historia plural y universal del feminismo.

Ya hemos llegado a otro punto clave de mi planteamiento. Estamos ante una historia aún por escribir e incluso por re-conceptualizar, cuya máxima dificultad reside en que, además de estar compuesta por documentos tangibles y datos clasificables, experiencias computables con estadísticas y todo aquello que es controlable por las legislaciones, también se compone de lo que no se ve, de aquellas formas de subversión y/o de deseo de subversión que están en el corazón mismo de las culturas, porque son parte de las conciencias privadas, personales, íntimas y singulares. Me refiero a lo que llamo «emoción feminista», feminismos a un paso de lo visible, incluso a veces, a un paso de lo reconocible para el sujeto mismo que lo experimenta o lo experimentó. Nuestra labor crítica consiste, ni más ni menos, en destapar los vínculos invisibles de las diversas manifestaciones de esa «emoción» con una colectividad, un lugar, un momento histórico concreto; pero no sólo en un orden lineal temporal, sino también como parte del caos de una gran masa de realidad atemporal. Y es necesario lograr tal propósito, porque el sentido de pertenencia real de las mujeres a un grupo social, la identificación con una colectividad que tanta fuerza da y que es necesaria para que se produzca el paso de la «emoción feminista» a la conciencia feminista, sólo existirá si se ha conseguido primero reparar la memoria. Y la memoria es algo inalcanzable a través de una mera reconstrucción cronológica de nuestra gran página histórica. Se necesita todo, sí, tan grandes son las ausencias.

Una visión historicista y positivista del papel que las mujeres han tenido en el pasado no podrá nunca servir para hacer reconocer su importancia en nuestras sociedades actuales, por diversas razones. En primer lugar, porque es dudosa ya la utilidad de visiones meramente positivistas en un mundo eminentemente pragmático y sumido en un caos atemporal, en un tiempo que se cuestiona a sí mismo. En segundo lugar, porque —como ya he dicho— el positivismo historicista atrapa a las mujeres en su propia condición de sujetos de segundo o tercer orden en los grandes movimientos de la humanidad. De ningún modo estoy reclamando el relativismo absoluto, porque soy consciente de que éste encenagaría la claridad y seriedad del fin último: el proceso de reparación de la memoria de las mujeres, la

búsqueda de referentes de sí, útiles y pragmáticos, en las vivencias singulares de una colectividad en el paso del tiempo.

La materia singular

La historia de las mujeres se engloba en otra historia de la humanidad de la que no se habla tanto, compuesta por muchas historias afectivas, pensamientos y formas particulares de vida y de sentimiento que están vinculadas a un lugar y a un tiempo concretos; así lo plantea la tradición hermeneútica. Pero, a mi juicio, no se trata de elaborar una historia general a partir de lo particular, sino de encontrar un elemento que dé sentido y unidad, potencialmente, a todas las historias visibles e invisibles a través del tiempo. Una historia que surja de las historias diacrónicas y sincrónicas tanto como de las atemporales, anacrónicas, futuras, pasadas y presentes; del *continuum* de las experiencias, de lo circular, de lo anárquico, de los caminos de la emoción humana, imposibles de atrapar y de trazar. Historias discontinuas, historias instantáneas superpuestas, historias cambiantes, antihistorias, los márgenes indefinibles, el centro plural, diverso que contiene todos los elementos, incluso aquéllos que lo niegan en su esencia como centro. Nada nuevo, ya se habló de esto en la llamada postmodernidad, pero ahora se trata además de afirmar que esas historias contienen siempre, cuando se trata de la experiencia de las mujeres, las manifestaciones de la «emoción feminista», esto es, de una búsqueda de sí del sujeto, que diría Alain Touraine.

Ser consciente de las dinámicas entre los sexos no es lo mismo que ser feminista, nos recuerda Uma Narayan. Una mujer puede entender los problemas que emanan de su condición de mujer en la vida cotidiana pero tender a considerarlos como algo personal y privado sin más (Narayan, 1997: 11). Con esto, Narayan pone el dedo en la llaga de uno de los retos centrales del feminismo como movimiento político y social: cómo hacer que la vasta mayoría de las mujeres vean en su experiencia de vida rasgos comunes con las vivencias de otras mujeres en situaciones similares, y encuentren así la fuerza que da la conciencia de pertenencia a un grupo; cómo hacer que vean en su experiencia indicaciones de cómo la familia, la cultura, la religión o las condiciones materiales imponen deter-

minados papeles e influyen de forma directa o indirecta en su vida, y condicionan su libre búsqueda de sí mismas. Según esta autora, para que haya feminismo, es necesario que las mujeres sean capaces de ver que existe una conexión entre sus experiencias y las de otras mujeres. Además, añade Narayan, para que se pueda hablar de feminismo, es necesario que haya una conciencia, adquirida *a posteriori* de que hay que intentar buscar soluciones político-sociales para los problemas que asolan a las mujeres.

En mi opinión, para poder recomponer la memoria del(os) feminismo(s) y de las mujeres, en primer lugar, es necesario empezar por ofrecer definiciones nuevas de lo que es feminismo; en segundo lugar, de lo que es la materia prima de una historia feminista; y en tercer lugar, de la composición de esa materia huidiza de las culturas y de las sociedades. El comienzo que aquí propongo es idear un marco analítico que permita incorporar una visión más profunda de las experiencias emocionales y subjetivas de las mujeres. El fin último no es otro que el de elevar dichas experiencias subjetivas —si se quiere— a la categoría de fuentes documentales de una historia propia de las mujeres; esto es, apostar por que se las considere como exponentes importantes de una historia aún por escribir que dotaría a las mujeres —no me cabe la menor duda— de una dignidad histórica igualitaria para con los hombres, en la categoría de «sujetos» en el mundo. ¿Cómo pedirles a otras mujeres que den el salto de lo particular a lo colectivo, de lo privado a la conciencia política, de la victimización al empoderamiento y al encuentro de sí mismas como sujetos de pleno derecho, sin primero asumir que es precisamente en las manifestaciones inabarcables de las subjetividades instantáneas e íntimas en donde reside la verdadera materia infinita de su memoria?

Las periodizaciones tradicionales no han servido hasta ahora para garantizar un lugar de relevancia para las mujeres, ni si quiera en el canon cultural y mucho menos en la historia. Ni la idea de un canon femenino, ni la de un canon único compartido en donde las contribuciones de las mujeres a la cultura tengan la importancia que se merecen junto a las de los hombres, servirá nunca para reparar el silencio y el olvido en que han caído las mujeres; ni, mucho menos, para sacarlas de un letargo de siglos sin memoria. Olvidémonos pues del canon, dirán algunas y algunos críticos. Y no les falta razón, pero

¿cómo enseñar entonces a nuestros conciudadanos y conciudadanas que las mujeres sí han tenido un papel relevante en el destino de nuestra sociedad? Vivimos atrapadas y atrapados en una lógica de pensamiento que necesita aferrarse aún al tiempo tangible para dar sentido a los vaivenes de nuestra existencia. ¡Qué contradicción, qué lenta se mueve nuestra conciencia con respecto a los avances científicos que produce la inteligencia humana! Escribir sobre las mujeres implica pues un doble proceso: traducir a una lengua universal y atemporal lo que ha sido relegado al terreno de las diferencias, de lo particular y de los márgenes; y a la inversa, devolver la dignidad a lo particular, elevándolo a la categoría de universal y desestabilizando con ello, el compendio lineal de una historia selectiva que excluye a las mujeres.

Nos encontramos pues de lleno en el problema de las fuentes históricas. La reparación de la memoria histórica de las mujeres no puede reducirse a rescatar textos o menciones honoríficas de las bibliotecas. Sin embargo, paradójicamente, sólo prestando atención a lo particular y singular podemos adquirir una nueva perspectiva de lo general. Si los sistemas de poder, con su tenaz tendencia a la masculinización de la universalidad y de la abstracción, han dado como resultado la exclusión de las mujeres de la historia, relegándola cuando menos a los márgenes y a lo particular, sólo volviendo a lo particular se podrá escapar de la exclusión. Solo lo particular. Pero lo particular en el sentido de lo singular, de lo que escapa a la generalización, en donde las mujeres nunca han logrado alcanzar el *status* de la abstracción. Abandonar la diferencia en nuestras sociedades no es posible, menos aún ahora que la polivalencia de la diferencia está altamente capitalizada por grandes fuerzas macro-económicas. Por lo tanto, sólo atendiendo a las manifestaciones libres, a lo inaprehensible y singular, a la «emoción feminista» podemos acercarnos a conocer los devenires de una historia que ayude a las mujeres a recuperar la memoria perdida, y a las feministas, a comprender los feminismos de la historia para emplear pragmáticamente la sabiduría que contienen; las enseñanzas que alberga la rebelión sigilosa de lo invisible.

Demasiado a menudo se nos olvida que estar a un paso de lo visible puede entrañar cierto grado de libertad; y que la libertad es el espacio de la «emoción»; la emoción, el lugar más secreto de la

transgresión y el espacio más sutil de la subversión. Es decir, lo que aportan las mujeres a las culturas afecta de modo integral y motriz a las sociedades de manera visible e invisible —y no sólo porque se las haya invisibilizado— sino también porque de una forma o de otra, soterradamente, transforma y moldea sus tiranías. Insisto pues, en que los esfuerzos de la crítica feminista por reincorporar a las mujeres al canon literario, por ejemplo, tienen que ir acompañados de una posición crítica que asuma que el llamado discurso patriarcal no existe como discurso dominante sino que está lleno de recovecos por donde se filtran transgresiones y subversiones; traspasado de innumerables formas libres de expresión de un sujeto que se busca a sí mismo; inundado de múltiples formas de expresión, más identificables o menos, de las mujeres en el mar de las culturas.

«Es la memoria de oy, mañana olvido»

«Es la memoria de oy, mañana olvido», así resumía Josefa de Me-neses, en su libro *Despertador del alma, al sueño de la vida* (1695), el drama de una historia sin memoria que viven las mujeres. Pero no es un drama irreparable, en mi opinión, siempre y cuando seamos conscientes de que las posibilidades de repararlo se amplían enormemente cuando reconocemos que la conciencia feminista de nuestras predecesoras surgió también de aquello que hallaba su fundamento en lo más privado del ser humano: en la singularidad de los sentimientos; en la experiencia sexuada contextualizada; en las manifestaciones de la «emoción feminista». Aunque parezca trivial o parezca que nos movemos en las arenas movedizas de lo que no es computable, me atrevería a afirmar que los sentimientos de rebeldía, dolor, rabia, frustración, protesta, orgullo, etc. de nuestras antepasadas, al experimentar la diferencia sexual, se manifestaron de muchas formas diferentes que aún no han sido discernidas, ni siquiera en las pocas fuentes documentales que hoy tenemos. Es más, ni si quiera, por ejemplo, en los textos literarios que se conservan en los archivos de las bibliotecas han sido examinados en toda su potencialidad expresiva. Cuando nos ponemos a hablar de historia, el problema reside pues, no sólo en determinar si hubo un discurso feminista claramente identificado como tal y extendido por la cultura de cada época, a través de una serie de textos y manifestaciones

abiertamente subversivas y opuestas a la misoginia y al machismo institucional. Se trata también de definir, por un lado, qué manifestaciones tuvo la conciencia feminista, y por otro, cuáles son y fueron las formas elusivas de la subjetividad o «emoción feminista». Sólo así podremos acotar un poco el enorme mar en el que nos hemos perdido las mujeres, en el devenir de los siglos que la humanidad lleva recorridos.

El debate sobre cómo lograr una incorporación más completa de la mujer a la historia de las culturas, sobre cómo reconocer la materia del pasado, sobre cuál es el papel de las mujeres en las culturas y las sociedades, sobre qué discursos y qué agentes de control hay en las culturas, tiene a su vez un pasado, una historia, su propia memoria histórica aún por recuperar. Hagamos, pues, alguna concesión a la lógica historicista que nos ha robado nuestra memoria y devolvámosle, a través de algunos ejemplos, cierta dignidad a nuestro pasado cronosófico, recordando, rememorando, en boca de algunas de nuestras antepasadas, reflexiones sobre el proceso de la reconstrucción misma de la historia, o sobre los prejuicios y olvidos que la han moldeado a lo largo de los siglos. Pero no nos quedemos sólo ahí.

Una pequeña concesión

Muchas mujeres de los siglos XV, XVI y XVII, pongamos por caso, abiertamente protestaron contra la misoginia de su tiempo con fervor y sofisticación: reclamaron derechos como el acceso a la educación; exigieron la paz frente a la guerra —la cual para ellas era una invención de los hombres— denunciaron violaciones, esclavitud sexual y violencia; exigieron leyes que las amparasen y fuesen equitativas con su sexo; pidieron el divorcio para contrarrestar los abusos de los hombres en el matrimonio; protestaron contra los matrimonios forzados; etc.

El historiador Henry Kamen, en un exhaustivo estudio sobre las reformas del matrimonio y la sexualidad que se llevaron a cabo en la España del siglo XVI, se pregunta lo siguiente: «Cuando los escritores del siglo XVI exhortaban a los hombres a no golpear a sus esposas y a tratar a sus hijos con respeto, ¿estaban corrigiendo actitudes anteriores que se habían apartado del ideal o estaban en realidad

innovando y luchando contra una actitud que había aceptado como normal el maltrato a las esposas e hijos?» (Kamen, 1998: 259). Es difícil saber si la moral generalizada en las sociedades y la moral de quienes tratan de cambiar las cosas se corresponden, confluyen plena o parcialmente, o están en conflicto y contraste permanente. En cualquier caso, los procesos ideológicos y sociales que llevaron al maltrato de las mujeres en el siglo XVI peninsular y los que llevan al maltrato de las mujeres del siglo XXI no han cambiado tanto. Pero las leyes sí cambian, y al cambiar, cambian lentamente las realidades sociales y la conciencia. Como estamos viendo hoy en día, cuando las leyes las dejan de hacer sólo los hombres en beneficio propio y las mujeres (y algunos hombres) con conciencia feminista toman partido en ellas, la esperanza de cambio social es mucho mayor. Así resumía otra escritora, María de Guevara, ya en el siglo XVII, una idea similar:

Vivieran los hombres a raya, y no que como hizieron las leyes, todas fueron en su favor, queriendo que ellas se contenten con las armas de la rueca, y de la almoadilla, pues esto temen ellos, y no quieren que sean Amaçonas, sino tenerles las manos atadas, con que no parece bien, que las mugeres salgan de su rincón. (Guevara, 1664: 11-12)

Pero además de escritos de este tipo, abiertamente rebeldes contra la misoginia y contra las limitaciones para las mujeres en el sistema socio-económico de la época, hubo con toda seguridad muchas otras formas de expresión de rebeldía que pasaron entonces desapercibidas, y que hoy tampoco se reconocen. Aunque me ocuparé de ello en el capítulo siguiente, anticiparé ya que los escritos de las mujeres cultas que pudieron ponerse a escribir y a publicar en los reinos europeos de los siglos XVI y XVII no surgieron de la nada sino que fueron fruto de la confluencia e interacción de múltiples factores socio-culturales y económicos con la larga tradición feminista de la *Querelle des femmes*, cuya poética puede trazarse en diversos países europeos desde el siglo XV hasta el XVIII al menos.

La tradición feminista europea se extiende ininterrumpidamente a lo largo de los siglos con motivos, temas y discursos casi literalmente idénticos en diversas autoras y textos. Esto en cuanto

a la cultura escrita —puntualicemos— pero no olvidemos que los textos escritos son, entre otras cosas, la voz de sentimientos que se hallan presentes en las sociedades también entre la gente común y también en el terreno de lo más privado de los seres humanos. Con esto quiero decir que no hay que olvidar que lo que algunas de nuestras antepasadas pusieron por escrito era, por un lado, un sentimiento individual y una herencia cultural y discursiva de la tradición feminista escrita que circulaba por Europa; pero además, por otro lado, era también reflejo de percepciones colectivas y personales que sin duda también estaban moldeando la sociedad y constituían el sustrato de la época.

Como decía en los comienzos de este capítulo, la historia del feminismo y de las mujeres tiene que estar de algún modo impregnada de historicidad porque si no, las mujeres quedarían para siempre excluidas del camino hacia la modernidad, ya que el devenir de la humanidad hacia la modernidad se ha asociado a un concepto lineal de la historia y del tiempo. Pero veamos que esto no es del todo cierto, ya que como señala el gran sociólogo francés Alain Touraine, a menudo se confunde modernización con modernidad. Hay en todo esto un elemento ético o moral que ha supuesto un gran problema para algunos posicionamientos feministas: el que para poder reclamar ese lugar que les corresponde a las mujeres en el proceso de modernización y desarrollo de las sociedades, se les priva de la posibilidad de ser modernas, esto es, no se reconocen los caminos que han recorrido en su libre búsqueda de sí mismas como sujetos. Y es que, aunque la misma concepción de individuo libre en que se basa la modernidad está impregnada de una noción jerárquica de los sexos, y aunque todo proyecto de individuo tiene que hacer algunas concesiones a dicha noción, a sus lenguajes, a sus estructuras sociales, no basta con quedarse ahí; ni siquiera cuando el fin último sea precisamente reclamar el derecho a la modernidad de las mujeres. Se trata, pues, de combinar una historia de las mujeres que las incluya también como elementos consustanciales activos y estructurales de la sociedad, no sólo como piezas complementarias de una historia incompleta. ¿Cómo lograr esto? En primer lugar, partiendo de la certeza de que las mujeres no sólo están dentro de los sistemas sociales y de los sistemas de expresión de una época, sino que éstos y aquéllos no existen sin ellas. Este giro conceptual —que

puede parecer algo simple o inocente— es una gran liberación y tiene un enorme potencial para la reinterpretación o relectura de las culturas porque hace ineludibles a las mujeres y a lo femenino.

Las manifestaciones del feminismo y de la subjetividad o «emoción feminista» son camaleónicas, se adaptan continuamente al discurso, hasta el punto de que sus expresiones son indiferenciables, inextricables, si no se presta mucha atención. En el nivel de la realidad, también podemos decir que la «emoción feminista» a menudo se naturaliza, se confunde con el estado natural de las cosas, se hace invisible, y no sabemos decir que lo que vemos en ciertos comportamientos o gestos es la expresión feminista de un sentimiento. Esto, que puede suponer una verdadera dificultad a la hora de lograr uno de los principales objetivos del movimiento feminista contemporáneo: el *empoderamiento* real de las mujeres, supone también libertad. Pongamos un ejemplo. Que una madre aguante los desplantes de un hijo y se diga para sí misma: «cosas de hombres, son todos así, qué le vamos a hacer» puede llegar a ser enormemente liberador para otras mujeres si se lograra transmitir y extender la idea de que el sentimiento que hay tras esa expresión es tan incontenible, como privado y colectivo a la vez, único, singular y abstracto. Es decir, lo que puede ser útil no es sólo denunciar que los sistemas de poder producen mecanismos de autorregulación de donde emanan actitudes naturalizadas—como la del ejemplo— que perpetúan desequilibrios sociales en detrimento de las mujeres, sino también afirmar con rotundidad que esas actitudes son indispensables para que existan los sistemas de poder. Sólo así quedará expuesta la debilidad interna, consustancial, estructural de dichos sistemas, a pesar de la violencia, de la crueldad y de vehemencia con que a veces éstos imponen su ley. Dicho de otro modo, es esencial darle la vuelta a la abrumadora realidad con que se manifiesta y naturaliza el machismo en todas sus variantes, y señalar hasta la saciedad que igualmente real es la dependencia de éste con las manifestaciones ocultas o visibles de la «emoción feminista». Sí, hay que repetir este enfoque hasta lograr que cuaje poco a poco en las conciencias, para ir destapando poco a poco las rebeliones sigilosas de seres de carne y hueso que nos precedieron, o que conviven con nosotros.

Para reinscribir a las mujeres y resituar al feminismo en la cultura de diferentes períodos históricos es preciso pues identificar no

sólo aquellas muestras en oposición abierta contra preceptos más o menos misóginos, o contra realidades sociales denunciabiles, sino también formas de expresión de protesta que se nos presentan más intangibles, e incluso las que parecen plenamente consensuadas con las narrativas dominantes de una época concreta. En realidad, se trata de revisar nuestra noción de lo que es «conciencia feminista» desde la raíz considerando la subjetividad, la búsqueda del ser de sí mismo, como forma de expresión política por excelencia.

Mi propuesta es que nos pongamos a pensar en el feminismo como un discurso fragmentado, abierto, pero no por ello limitado o menos persuasivo y perseverante, sino todo lo contrario: infinito así en sus posibilidades de articulación expresiva, permeante y prevaleciente en sus efectos. Es urgente que lo hagamos; la reparación de nuestra memoria como mujeres, como feministas, como integrantes estructurales de las culturas, civilizaciones o sociedades, depende de ello. Estamos ante una cuestión de derechos humanos, pero no de derechos sociales en este caso, sino de un deber moral aún pendiente: el reconocimiento de la libertad expresiva de la mitad de la humanidad, la búsqueda de las formas en que esa libertad ha podido darse o ha sido reprimida. Insisto en que el reconocimiento de ser sujeto pleno del pasado con una memoria propia, diferenciada y real, con un deseo de tener memoria, es una cuestión moral pendiente aún de ser reconocida como tal. No nos olvidemos de que, en palabras del crítico Dipesh Chakrabarty, «La historia [s/] es relevante como forma de conciencia en la modernidad» —énfasis mío añadido (Chakrabarty, 2008: 130).

La idea de un feminismo prevaleciente y a un paso de lo visible que hay que rescatar de la vorágine de una historia que parece avanzar sin él, se sustenta sobre las bases de una noción de universalidad de la subjetividad feminista a la que dedicaré más espacio en otra parte de este estudio. Lo que me interesa resaltar ahora es que la subjetividad feminista tiene una lógica callada, esto es, se filtra sigilosamente por las conciencias, por los discursos, por el tiempo; viaja, se intercambia, pero siempre retorna a la conciencia, pues es ésa su fuente original y originaria. Quiero decir con esto, que un feminismo que parte de la experiencia de «emoción» que la diferencia sexual entraña para las mujeres, tiene un inmenso potencial de impregnarlo todo porque se mueve en el espacio ambivalente y

libre de lo privado, de lo secreto del ser. Sin embargo, tal condición es también su mayor obstáculo para hacerse ver y oír como motor de transformación social y personal.

No es ni ha sido suficiente, la perseverancia y prevalencia de la «emoción feminista» para contrarrestar las violencias estructurales que afectan a las mujeres y los devastadores efectos del machismo en todas sus ramificaciones, pero en ocasiones esa libertad del ser, que en las mujeres es feminista por el mero hecho de ser libre, significa supervivencia. Hacen falta enormes dosis de pragmatismo para combatir los peores efectos de sociedades que no respetan por igual para todos la libertad y el derecho de todo ser humano a encontrarse y definirse a sí mismo; pero yo elijo creer también que es enormemente pragmático hacerse entender y ver en lo más profundamente humano que es la «emoción», y en la expresión de ésta como subjetividad sexuada: la «emoción feminista». ¿Qué mayor fuente de liberación puede existir para las mujeres que poder encontrar algún vínculo de la singularidad de su alma con una conciencia colectiva mediante el reconocimiento de que no existe la soledad? ¿Qué mayor liberación que saberse de pronto moviendo la gran maquinaria del mundo, aun en el dolor de la experiencia cotidiana? Empecemos por reconocer que la expresión de la singularidad del alma humana está por todas partes, conformando el complejo universo y que no sólo se trata de las almas afortunadas que han logrado permanecer en los libros de la historia o de subirse al caballo del poder.

Es importante hacer distinción entre lo real como lo natural rousseauiano, esto es, con atributos naturalmente diferentes del individuo y ahistóricos, y lo real como algo que cuestiona la misma distinción naturaleza-cultura. En esto último es donde hay que situar el proceso de recuperación de la memoria perdida porque la subjetividad feminista se produce siempre en una grieta, en un «pliegue» en el sistema de representación de la historia; siempre a un paso de lo visible. Si la historia, como regalo de la modernidad, debe reconocer e incluir en el siglo XXI las pluralidades y la tensión entre tales pluralidades como elemento constituyente, además, dichas pluralidades y dicha historia deben encontrar también modos de hacer visible la «emoción» que se filtra por sus estructuras y representaciones, para ser enteramente moderna.

La historia

Cuerpos, voces, acciones que tienen su origen en un deseo de libertad, de agencia, de rebeldía y que son el motor transformador de la realidad particular, personal y privada, pero también de la realidad social, ésta es la materia de la historia, ya lo hemos visto, y sólo atendiendo a ello podrá recuperarse la memoria. ¿No decían todos los pensadores de la crisis del racionalismo positivista que es éticamente imposible llegar a un cierre, a un control? Pues bien, resta entonces aprender a descifrar los intersticios particulares de las fuerzas sociales en donde se articula lo absolutamente circunstancial, particular, privado y diverso de quienes componen cada entramado cultural siempre abierto, indefinido, incontrolable. Partamos de un hecho del que se habla demasiado poco: que el llamado patriarcado y sus formas de control nunca han estado libres de la presencia transformadora, prevaleciente de lo femenino, ni de los feminismos.

La historia del feminismo en el camino hacia la modernidad debe incorporar la idea de su imposible historicidad. Es decir, la historia del feminismo se sitúa más allá de una lógica lineal —también lo hemos visto ya— porque ésta relegaría a los márgenes su realidad social; en el caso de la literatura, más allá de una historia literaria construida como un compendio de narrativas—más o menos coherentes y lineales en sus procesos expresivos y evolutivos. Hacer una historia del feminismo en la literatura sin asumir que llegar a su poética es meramente una ilusión es, para la crítica feminista, cometer un gran acto de auto-sabotaje puesto que no es posible completar una historia poniendo de entrada límites a un fenómeno que de por sí es universal e infinito en cuanto a la diversidad de sus manifestaciones. Limitarse al reconocimiento de aquellas expresiones que puedan ser fácilmente examinadas es permanecer en la ideología, que diría Teresa de Lauretis; o lo que es lo mismo, empobrecer un enorme legado de forma dramática; alimentar una dinámica conceptual que ha servido para naturalizar la idea de que el feminismo es algo marginal, y de que las mujeres son algo adicional que muy someramente han participado activamente en la cultura. Yo reclamo la necesidad de hacer historia logrando incorporar voces que nunca han sido escuchadas y formas de expresión de dichas voces que nunca han sido catalogadas como voces. Además, una historia comprehensiva de una manera más global y diversa de las manifestaciones de lo que

he llamado la «emoción feminista» implicaría irremediablemente, destapar nuevas y múltiples fisuras de un lenguaje o sistema dominante concreto, lo cual revelaría, entre otras cosas, una profunda vulnerabilidad y codependencia con respecto al feminismo, en un sentido muy amplio, y con respecto a las mujeres.

La crítica post-estructuralista y la crítica post-colonial han puesto de relieve la necesidad de escribir *las* historias del feminismo, y no *la* historia (Friedman, 1998: 226). Una de las primeras cuestiones metodológicas que se han discutido es la necesidad de redefinir la autoridad del historiador mismo y el concepto de narrativa lineal. En concreto, se ha debatido muy fructíferamente sobre un aspecto de la crítica tradicional más positivista: el de la reducción del colonizado a una *otredad*, esto es, a la condición de objeto en el paradigma humanista sujeto objeto. Como propone Gayatri Spivak, con respecto a los estudios sobre la colonización, es necesario que la crítica asuma que existe una contradicción fundamental en querer afrontar la historia de las «conciencias subalternas», esto es, la historia de aquellas voces que no han estado en el poder, con la misma lógica que ha llevado a la privación de tal poder, e incluso a su invisibilidad. Spivak propone que hay que incorporar nociones de discontinuidad y de fragmentación en el proceso de reconstrucción de dicha historia para evitar cometer un acto de «colonización» crítica (Spivak, 1988: 197-221).

Una posición teórica similar ha sido compartida por un amplio sector de la crítica feminista post-estructuralista que considera que el sujeto y la subjetividad son ante todo efectos discursivos. Entre otras cosas, se debate la idea de que una reescritura de la historia debe girar en torno al concepto de un sujeto no-unitario y debe tener en cuenta el «efecto-sujeto»; esto es, que aquello que parece operar como sujeto no es más que parte de una inmensa red de tendencias ideológicas, políticas, sexuales, históricas, lingüísticas, etc., las cuales, unidas a unas circunstancias concretas, producen el efecto de un sujeto operador (Spivak, 1988: 204). Las manifestaciones de la experiencia habría que buscarlas entonces en el discurso mismo, en los discursos, no en *un* sujeto concreto; en el lenguaje, pero teniendo en cuenta que no es posible determinar el origen específico de la representación sino que por el contrario, el discurso responde a la indefinida multiplicidad de posibilidades expresivas de la subjetividad.

En nuestra elaboración de una historia del feminismo lo más comprehensiva posible habría que incorporar al proceso, al rastreo de una época determinada, una intensa búsqueda caleidoscópica de formas de expresión diversas de la subjetividad de las mujeres, a la cual me he referido como «emoción feminista». La dificultad es enorme puesto que esta idea incluye manifestaciones de la subjetividad que no están claramente marcadas por una ideología sobre la diferencia sexual, por lo que normalmente se entiende como feminismo o protofeminismo —cuando se trata de un fenómeno anterior a la Ilustración. A pesar de la dificultad, examinar detenidamente los discursos de una época para ver si revelan algunas claves sobre cómo se constituye la diferencia sexual dentro de la cultura hegemónica del momento, sobre cómo se implementa ésta, sobre cómo se experimenta o sobre cómo se sobrepasa es, ni más ni menos, descubrir cómo incide la subjetividad de las mujeres en la ideología, en los procesos sociales, en la cultura. Por poner un ejemplo, en la literatura española, el discurso del siglo XVII podría ser examinado como un vasto espacio indefinible en toda su potencialidad expresiva y moldeado, visible o invisiblemente, por la «emoción feminista». Se contradice así la idea ampliamente aceptada de que el discurso de aquella época es, entre otras cosas, un conjunto de códigos expresivos más o menos herméticos, fruto de los dictámenes estéticos e ideológicos imperantes sobre la diferencia sexual.

Puede parecer que hacer una historia —o al menos proponerla— del feminismo que no se ve claramente pero que está *ahí* de una manera discontinua, que no se puede definir más que como manifestación de multiplicidad y ambivalencia de significado, es caer tanto en un relativismo crítico como en la trampa de una lógica objetivista, como objetaba Jacques Derrida a la propuesta de Foucault de hacer una historia de la locura, de intentar dar un sentido lógico a algo ilógico (Derrida, 1989: 53). Sin embargo, es posible buscar un punto medio crítico que sirva por un lado para determinar en qué consiste el *logos* que se hace eco del *no-silencio* del feminismo, al mismo tiempo que sirve para tener en cuenta la realidad socio-histórica y geopolítica más computable y documentable de una época determinada.

Por una parte, debemos liberarnos de una lógica objetivista, porque acceder al silencio de las mujeres, tal y como se manifiesta

en el gran texto de la cultura, es explorar un *logos* huidizo, una *lógica de la carne* que tiene su origen en el orden de la emoción; un ámbito escurridizo en donde el significado, la historia, el cuerpo se nos aparecen aleatoriamente intercambiables y permanentemente cambiantes. Porque, adelantaré ya, el *logos* del feminismo, al menos en la palabra escrita, se encuentra en el único lugar en donde la imagen y la palabra se confunden, en donde el poder se rinde ante la heterogeneidad e inaprehensibilidad de una *ideología de lo material*: en el cuerpo representado, y de una *ideología de la emoción* —si puede existir tal cosa— que impregna su representación. El cuerpo hecho palabra o la palabra hecha cuerpo: la gramática hecha ontología e ideología, la retórica convertida en una epistemología feminista (Derrida, 1989: 106); pero no es un cuerpo que aspira a la razón, sino más bien, como intuían ya las feministas francesas como Hélène Cixous y Luce Irigaray, un cuerpo que da origen a una razón propia. No me voy a detener más aquí para explicar este complejo fenómeno, pues a ello he dedicado el siguiente capítulo.

Por otra parte, la problemática de una historia literaria que integre al feminismo comienza con la discusión —y los cambios que ésta ha conllevado en el mundo académico— en torno a la progresiva incorporación de una historia de la mujer en general, y en concreto, de la mujer en el canon. Dicho fenómeno ha ocurrido en la crítica literaria de forma paralela a lo que ha ocurrido en la disciplina de la historia, por ejemplo, con Joan Wallach Scott, quien señalaba hace tiempo que el primer camino que se ha tomado es el de la recuperación de «su historia» [*her-story*] (Scott, 1988: 18). Además, Scott explicaba en su ya clásico estudio, *Gender and the Politics of History*, que ese camino se ha llevado a cabo desde múltiples perspectivas ideológicas y teóricas, pero alrededor de tres conceptos principales: *mujer*, como sujeto activo y como categoría abierta a diversos tipos de definiciones; *poder* y las dinámicas que definen las relaciones sociales; y *política*, como fundamento ideológico-estructural que garantiza el poder de unos grupos sociales sobre otros y de ciertas ideologías sobre género en una época determinada (Scott, 1988: 24). Del mismo modo que la historiografía tradicional ha tenido que aceptar poco a poco que las mujeres han sido parte activa —de un modo u otro— en la historia de la humanidad, la historia de la literatura ha tenido que ir incorporando la idea de que la mujer ha

realizado contribuciones epistemológicas valiosas a la cultura. Sin embargo, como Scott argumentaba, el concepto de historiografía debe ser redefinido desde una perspectiva post-estructuralista al menos que cuestione, no sólo las narrativas principales o dominantes de la historia e integre otras hasta entonces marginales, sino también la manera en que el conocimiento en general se ha construido. Mi propuesta de una nueva historia literaria que incorpore al feminismo como elemento integral y motriz de la retórica de una época y recupere así la memoria de las mujeres como grupo social, atiende también al lenguaje, y a la forma en que se constituyen, se alteran, se formulan los discursos sobre la diferencia; todo aquello que está dentro y fuera de los sistemas de representación hegemónicos —a los cuales la crítica feminista denominó desde hace tiempo— como patriarcales y que sólo es aprehensible con una visión desde «algún otro lado» (De Lauretis, 1987: 25-26). ¿Pero desde dónde? A eso es a lo que pretendo responder.

¿Cómo reconciliar la necesidad de seguir escribiendo las historias de la(s) mujer(es) y del(os) feminismo(s), buscando en los archivos e intuyendo en los escasos documentos alusiones a un proceso de búsqueda de sí de nuestras predecesoras, con la imperiosa necesidad de cuestionar las estrategias, la coherencia, la utilidad con que dichas historias han sido y son formuladas? Insertar la problematización del sujeto que trajo consigo el post-estructuralismo en una revalorización de la *praxis* feminista a lo largo de la historia, implica no dejar de lado la posibilidad de que las mujeres logren el *status* de sujetos morales de la modernidad. Así de grande es nuestra responsabilidad.

Es indudable que la crítica feminista ya ha abierto una brecha enorme en el mundo occidental en muchos campos del saber—y de la realidad, dicho sea de paso —en donde se empieza a reconocer una cierta necesidad de incorporar a las mujeres en todas las esferas del saber para lograr una visión más completa de lo que fue cada época. No obstante, aún hay muchas reticencias a aceptar plenamente la validez de estudios feministas que formulan, de una manera teórica, cómo el género ha condicionado la configuración del conocimiento mismo privilegiando una visión masculina y masculinizante de las cosas. Me refiero a la enorme variedad de posturas críticas que podríamos agrupar bajo el denominador común de perspectivas epistemológicas subjetivistas. Las reticencias alcanzan incluso a ciertos sectores de la

crítica feminista menos genealogista que ven en ello una amenaza a los pequeños avances que se han conseguido en el establecimiento de la presencia de la mujer en diversos ámbitos culturales y sociales. Tal vez la solución no radique ni en uno ni en otro acercamiento sino, como Susan Stanford Friedman argumenta y yo comparto, en una incorporación de ambos (Friedman, 1998: 203). Por eso, lo que propongo en este capítulo es que no se trata sólo de «leer» los hechos históricos además de conocerlos, sino también de «conocer» los textos que se leen. Es decir, se trata de tomar la retórica del texto —o de la vida, por extensión— como fuente de información para apreciar las manifestaciones de la realidad subjetiva, por pequeña que sea, que esconde una instancia concreta.

En literatura, una instancia concreta puede ser algo tan escu-ridizo como la alegoría, la metáfora, la metonimia, la imagen, e incluso los silencios, ya lo veremos en el siguiente capítulo. Habría que proponer entonces genealogías que interpreten las manifestaciones expresivas más «literaturizadas» también como documentos de una historia de subjetividades, de la «emoción feminista», hasta ahora invisibles pero que, como las voces más claras, también emanan de una realidad histórica socio-cultural particular, y se originan en el sujeto de carne y hueso. Todo tiene su razón de ser en cada época. En el siglo XVII español, una mujer que se ponía a escribir sobre su experiencia sexual con un sentimiento de protesta, de sufrimiento o de rebeldía tendía a hacerlo con una retórica muy elaborada —aunque en ocasiones tuviera apariencia de sencillez— siguiendo las tendencias estéticas del momento; la retórica al uso servía, entre otras cosas, para eludir o amagar los efectos de las fuerzas de control social y de la censura sobre la representación de sí misma, de su «emoción feminista». Esto nos lleva de lleno también al problema del contexto, de determinar de qué manera moldea el contexto a la realidad representada y viceversa, y cómo afecta al proceso de interpretación de dicha realidad. Y es que, como afirma John Lewis Gaddis, «si el contexto no es *causa directa* de lo que ocurre, puede sin duda determinar las consecuencias» (Gaddis, 2002: 132). Y, por lo tanto —yo añadiría— servir como fuente valiosísima de información para componer una historia más completa de las mujeres, que es el paso anterior a la recuperación de la memoria.

Se puede escribir, pongamos por caso, una historia del canon literario que se ocupe tanto de las mujeres como de la categoría mujer. Las propias limitaciones de la crítica feminista en su concepción de la diferencia sexual deben ser también reexaminadas pero sin caer en argumentos meramente destructivos que harían aún más lentos los logros y más difícil el proceso. Por ejemplo, se podría escribir una historia de las letras peninsulares de los siglos de oro, que hablara sobre sus tendencias estéticas, teniendo en cuenta su deuda con la «gramatología» y genealogía de lo femenino/feminista. Las fuentes de tal historia habría que buscarlas tanto en una conciencia feminista imprecisa e impredecible en sus manifestaciones, como en los discursos pro-femeninos, claramente identificables, sobre los sexos, que venían impregnando la cultura con gran fuerza desde el advenimiento del humanismo. En fin, el gran reto de una historia feminista más comprehensiva, enmarcada en una época concreta, consistiría en que la investigación tendería a una desintegración inevitable de la noción de género, puesto que trataría de buscar precisamente las formas en que éste se supera en la búsqueda del alma del sujeto a través de la palabra. Sin embargo, simultáneamente, tendría que utilizar el género (esto es, nociones de diferencia sexual) para explicar y justificar el proceso de recuperación de esa materia intangible de la historia. ¿Cómo hablar de la diferencia y hacerle justicia sin alimentar el mismo discurso que la perpetúa? No debe extrañar la dificultad de tal proceso crítico, ni tampoco parecer imposible. Lo primero, porque, como nos ha enseñado la teoría feminista, para liberar al alma verdaderamente de las constricciones socio-culturales y estructurales, las mujeres tienen que aprender a despensarse; así ocurre también en la interpretación del discurso: aprender a leerlo de forma libre, aprender a verlo en su totalidad, ésa es la tarea pendiente. Lo segundo, no es una empresa imposible porque lo único que realmente requiere es un primer giro conceptual radical, de trescientos sesenta grados: despensar lo dominante como tal y pensarlo vulnerable; despensar lo vulnerable y pensarlo profundamente poderoso y omnipresente.

Así las cosas, la historia del feminismo que aún está por escribir es aquella que determine principalmente dos cosas. La primera, que la heterogeneidad o la homogeneidad y hermetismo de los códigos de una época permiten siempre una enorme multiplicidad

en el nivel del significado, lo cual deriva en un doble fenómeno simultáneo: la anulación y la reificación de la diferencia sexual como exclusión. La segunda, que la aparente neutralización y saturación de significado sobre la diferencia sexual en la cultura, así como el consiguiente supuesto silencio de la subjetividad feminista, pueden ser interpretados como privación de agencia o como afirmación de ésta, y por lo tanto, como destabilizadores potenciales permanentes de un sistema de significado en un nivel profundo. Como dice De Lauretis, «negar [la existencia/importancia de] el género es permanecer *en* la ideología» (De Lauretis, 1987: 15). A estas alturas, las feministas saben muy bien que el tan frecuente rechazo a incorporar el concepto de género como clave interpretativa socio-cultural beneficia sólo al sujeto masculino, puesto que los sistemas de poder están a menudo constituidos desde y como la apariencia de que la diferencia sexual, y con ella la división de género, no es algo ideológico sino algo natural. Yo iría más lejos aún para sugerir que negar la existencia permanente, prevaleciente y perseverante de la subjetividad feminista en los discursos, en las grandes narrativas del mundo, en las sociedades, es permanecer en el perverso círculo vicioso de la historia: la amnesia, la terrible falta de memoria.

Un sector de la crítica ha hablado de la reescritura de la historia como una cuestión de retórica que atañe no sólo a la historia de la mujer sino a la historia de las narrativas más hegemónicas en general, puesto que los supuestos fragmentos de significado en donde se halla lo subversivo, los supuestos silencios del lenguaje, están saturados de «ruido» (Spivak, 1999: 239). Yo soy hija de esos supuestos y creo firmemente en que la aparente unidad y hermetismo de los discursos hegemónicos, no está sino compuesta por fragmentos de significado, a través de los cuales emergen formas de subjetividad feminista, eso sí, vampirizadas por una interpretación de la historia que las excluye o las integra meramente como anexos, y con suerte, como expresiones subversivas. Sin embargo, no deseo quedarme en la retórica ni en el nivel del discurso solamente porque, aunque se puede hablar de la vida como un texto y de la realidad como narrativa, hay un nivel de la realidad que no es accesible desde un lugar crítico tan artificial. En la segunda parte del libro le dedicaré espacio a esta cuestión fundamental que me inquieta.

Para unos, la narrativa que se ha constituido como *la* historia indiscutible de la cultura ha sido la del patriarcado, aunque no se reconozca a menudo; y para otros, tal historia ha sido identificada como un sistema monolítico que, haciendo un poco de hueco, también alberga la expresión de *otras* historias que deben ser incluidas en ella. Sin embargo, la noción de historia que propongo para poder recuperar la memoria de las mujeres, incluyendo a un enorme compendio de expresiones de la subjetividad feminista, debe llamar la atención, no tanto sobre lo que se puede identificar como lo excluido de *la* historia —utilizando por ejemplo criterios cualitativos, en el caso del arte y de la literatura— sino sobre todo, lo que de forma integral, virtual y motriz está *ahí* menos visible pero constituyendo también los motores del significado. Como argumentaba Derrida, el significado del discurso lo constituye tanto todo aquello que significa como todo lo que parece no significar. En mi propuesta, lo que «parecen no significar» pero si se atiende a ello significa, es ante todo la subjetividad feminista, la «emoción feminista» representada. Entre otras muchas cosas, esa «emoción feminista» se representa como agencia, precisamente porque alude al proceso de búsqueda libre de sí del sujeto. En ocasiones, alude en concreto a la autoría de un texto, o a una protesta contra sistemas de poder, o a la misoginia, o simplemente, a un sutil dolor o una sutil rabia, o a una sutil ansia de libertad.

Tal vez recurriendo al concepto de «hibridez», acuñado por los estudios culturales y postcoloniales, se entienda mejor esta última idea. Aunque semánticamente el término «hibridez» y sus derivados poseen ya una larga trayectoria desde los estudios de Homi Bhabha, sirve aún para designar la producción de formas culturales no estables, heterogéneas y discontinuas que pueden hallarse en un período histórico concreto. Según esto, y unido a la noción gramsciana de que todo sistema hegemónico está lleno de contradicciones que alimentan el cambio, las formas de expresión de la «emoción feminista» dentro de una cultura hegemónica no pueden definirse ni catalogarse meramente con esquemas binarios sobre la diferencia sexual, ni tampoco con visiones unidireccionales, esto es, desde lo patriarcal hacia lo feminista o viceversa. Todo lo contrario, hay que partir del hecho de que la expresión de la subjetividad feminista no puede apreciarse claramente, pero sí vislumbrarse fuertemente e intuirse, una vez que hemos dado

el giro inicial en la lectura que proponía antes. Del mismo modo, el tantas veces llamado discurso masculino, dominante, hegemónico, no puede ser encumbrado con el privilegio de comprender un sistema de significado independiente de la «emoción feminista» o de otras formas de significado. Por ejemplo, en el caso de la representación literaria, la «ineludible hibridez de todo lenguaje» servirá para determinar, aunque sea parcialmente, las fluctuaciones de significado a las que está sometido el cuerpo representado y mediante las cuales éste escapa, subvierte, cuestiona, interroga, ironiza, transgrede, desplaza, modifica, la autoridad del discurso hegemónico (Spivak, 1999: 163).

En suma, lo que hay que preguntarse es ¿quién imita a quién? ¿Se puede hablar realmente de un discurso puro y puramente hegemónico aunque se haya hecho de él la materia principal de la historia literaria? Aunque me detendré más en esto en el siguiente capítulo, habría que preguntarse ya seriamente si, por ejemplo, en el caso de los siglos de oro, se pueden aplicar conceptos como discurso hegemónico, con respecto a los discursos sobre el amor y *eros*, sin tener en cuenta sus interacciones con otros ingredientes de la cultura del momento como es la «emoción feminista» y sus diversas manifestaciones, o con respecto a los efectos «híbridos» del discurso feminista claramente identificado como tal. Pongamos por ejemplo un texto canónico como *El Quijote*. He creído demostrar en otro sitio, que no puede entenderse bien, o sólo parcialmente, si no se atiende y se examina con cuidado la fuerza narrativa motriz de la subjetividad feminista que recorre de muy diversas formas todo el texto cervantino (Rubio ed., 2005: 233-256). Lo que suele ocurrir es que, cuando se trata del feminismo y de las mujeres en general, cuesta mucho aceptar que hayan tenido un gran impacto, y menos aún constitutivo e interno en la morfología de los supuestos discursos hegemónicos. A parte de los consabidos prejuicios de ciertos sectores de la crítica, el problema radica también en que hasta ahora el feminismo de la primera modernidad se ha estudiado, principalmente, dentro de una perspectiva teórica que privilegia la diferencia y la identidad como puntos de partida. En mi opinión, se han limitado terriblemente así la riqueza de sus manifestaciones literarias y culturales.⁵ Ahora

5. Ver el apartado de este capítulo dedicado a la «Autorreferencialidad».

bien, quedaría por discutir cómo se corresponden las manifestaciones expresivas feministas con la realidad jurídico-política de la época, y hasta qué punto la literatura, por ejemplo, estudiada desde la perspectiva que propongo, es al mismo tiempo origen y producto de la agencia de las mujeres en el mundo real. Algo que excede al propósito de este estudio, desde luego.

En uno de sus últimos trabajos, *To Be Two*, Luce Irigaray propone que la filosofía y la historia deben estar elaboradas alrededor de dos sujetos, no de un sujeto neutro universal; es decir, reincorporando la diferencia sexual, pero como algo que impone una relación y valorización equilibrada, equidistante, igualitaria y complementaria de los dos sexos, en donde tanto el uno como el otro definen a la razón y se definen por su relación con el cuerpo y con la otredad (Irigaray, 2001: 36). Este esfuerzo por redefinir —y no anular— el potencial significativo de la diferencia sexual y liberar al sujeto femenino de su posición como único receptor emblemático de ella es útil, entre otras cosas, para examinar algunas narrativas que parecen meramente rescribir ciertos códigos. No obstante, desde mi punto de vista, no está claro hasta qué punto sirve también para recuperar otras manifestaciones culturales en donde la subjetividad feminista está representada como algo cambiante y fluctuante, que no necesariamente se articula desde/como una conciencia del cuerpo como marca de identidad sexuada, sino más bien, como algo multiforme y/o asexuado. En cualquier caso, no hay que olvidar que la experiencia femenina siempre es sexuada dentro del llamado sistema patriarcal, como Irigaray misma reconoce. Yo añadiría que cuando se trata de lo femenino, al menos en la literatura, hay que entender la diferencia como principio originario fluido e indeterminado, que si bien en gran medida escapa a toda fijación, también, de algún modo, constituye, con esa imprecisión que le es característica, los mecanismos de fijación de significado de los códigos lingüísticos mismos con los que se expresa la diferencia sexual en cada época. Sí, es posible pues, reinterpretar la cultura partiendo de la idea de que la «emoción feminista» del feminismo es un elemento no sólo constitutivo, sino también constituyente; no sólo marginal o complementario o dialogante o subversivo, sino también integral y virtualmente hegemónico.

La máscara de la intertextualidad

Un factor determinante en algunas épocas puede ser la intertextualidad. Una vez que hemos abierto el paso a una historia de las posibilidades expresivas de múltiples subjetividades feministas, nos encontraremos con códigos estéticos que, aunque parecen no dejar lugar a lo subjetivo, se extienden irremediabilmente en la posibilidad de expresarlo, por ejemplo, a través de la intertextualidad, como ocurre en los siglos de oro. La intertextualidad es una excusa institucionalizada en algunas épocas, como los siglos XVI y XVII, una máscara que le viene muy bien al feminismo para hacerse *invisible*, pero también *omnipresente*, a través de los géneros literarios —de la poesía a la prosa, de la prosa a la comedia, de la comedia al diálogo, y así sucesivamente— de texto en texto, de boca en boca, permeando las conciencias, filtrándose entre otros discursos que no saben que lo están articulando inevitable y simultáneamente. La objetividad en el proceso de comprensión de lo que es el feminismo en épocas en donde un fenómeno de tal naturaleza se hace lugar común de la cultura, no es posible, como querrían los críticos que se adscriben a la llamada «teoría realista post-positivista de la identidad». Para llegar a determinar lo que fue la experiencia de opresión de las mujeres en el pasado, hay que partir del hecho de que la opresión no es identificable como tal sin las expresiones lingüísticas del sujeto que se busca a sí mismo, y éstas, según mi propuesta, no tienen formas concretas computables ni son recurrentemente uniformes. ¿Es posible entonces determinar con exactitud cómo experimentaron o experimentan las mujeres el mundo? En principio, podría parecer que hay maneras de llegar a entender objetivamente la experiencia y con ella, el mundo que ésta refleja, pues la realidad de la discriminación es abrumadora (Moya, 2002: 39). Sin embargo, ni el sujeto, ni el significado lógico o ilógico de la experiencia de búsqueda de sí mismo son definibles de manera concreta y específica, ni siquiera para uno mismo. Es más, si hay un lugar a donde mirar para encontrar vestigios de información que den coherencia a la experiencia humana como tal, es sólo en las acciones—y por extensión, en las representaciones; porque es allí a donde proyectamos algo de nuestra propia y singular lógica, exclusiva y subjetiva.

Para una mujer del siglo XVII español, pongamos por caso, la necesidad de hablar o de hacerse presente por escrito era sólo reali-

zable a través de una representación literaria configurada a base de códigos y narrativas que, en un principio, por tan repetidas en las narrativas más oficiales o hegemónicas, estaban «vacías» o saturadas de significado. Si lo subjetivo es de por sí un espacio arbitrario y escurridizo para el conocimiento y la interpretación por las múltiples redes de interacción que confluyen en él—lo ideológico, lo político, lo sexual, lo lingüístico y lo teórico—éste se hace aún más elusivo cuando aparece mediado por el fenómeno de la intertextualidad. No obstante, es vital acceder a la subjetividad para intentar comprender mejor nuestra propia historia, la de la humanidad, la de los sistemas de poder, la del feminismo, la de las mujeres, etc. Y nos estaríamos perdiendo una incesante fuente de conocimiento del mundo si no reconocemos a las mujeres como parte de todo ello, intentando delinear, o esbozar al menos, los intrincados y diversos vaivenes de las «emociones feministas».⁶

La gran paradoja

En el siguiente capítulo daré una serie de ejemplos más detallados de la literatura española de los siglos de oro, con la esperanza de que sirvan como modelos para ir rompiendo con la idea de que el feminismo es y ha sido un fenómeno marginal, relativamente reciente, con una historia fragmentada y pobre de fuentes. Se ha escrito mucho sobre cómo el discurso feminista (y femenino, en cuanto a expresión de la mujer contra la misoginia o el llamado patriarcado) nace de la resignificación de los códigos culturales del poder, que se escriben y rescriben, significan y resignifican, o se inventan de nuevo para dar expresión a subjetividades marginadas o silenciadas, definiendo la subjetividad, en este caso, como la expresión de cualquier forma de conocimiento. A pesar de las valiosísimas aportaciones que se han logrado en esta dirección, en concreto en el campo de

6. En *El paisaje de la historia*, John Lewis Gaddis, trata el problema de la representación de la historia extensamente, alegando, como yo estoy proponiendo, que aunque no es posible acercarse a definir con exactitud lo que fue un tiempo pasado, pues la verdad no existe, si podemos y debemos al menos intentar esbozar y representar nuestra lectura de éste.

la historia del feminismo, aún queda por hacer su *antihistoria* o la historia de su invisibilidad, esto es, aquella historia que supere su propia historicidad para elevarse al rango de las grandes propuestas filosóficas universales. Me refiero a una historia que, aunque sólo sea eso, aspire a aludir a un feminismo cuya presencia no se puede reducir a una poética razonada ni a una historia, en el sentido tradicional de la palabra; un feminismo cuyas manifestaciones estéticas y cuyos códigos de expresión conforman una amplísima gama, si no un espectro infinito. Para que se comprenda mejor el alcance que puede tener la «nueva historia» del feminismo que propongo, utilizaré una imagen lineal —pues es cierto que aún no nos hemos librado del todo del pensamiento lineal. En un extremo, se hallaría pues, la *escritura intervencionista* («interventionist writing», un término de Gayatri Chakravorty Spivak para referirse a un tipo de escritura en cierto grado reaccionaria y que, hasta ahora, ha sido casi la única forma de feminismo clara y unánimemente reconocida por la crítica como tal). Me refiero, a discursos más o menos abiertamente hostiles contra una cultura que margina o elimina la visión que éstos encarnan. En el medio y en el otro extremo, cabrían todas aquellas instancias literarias o de expresión de una cultura o vivencia en donde el feminismo se hace indiferenciable, en mayor o menor grado, del llamado discurso patriarcal y viceversa, donde el discurso patriarcal es indiferenciable e inseparable del feminista.

Mi estudio trata de determinar qué puede caber dentro del segundo tipo de feminismo, pero con la meta última de ofrecer una visión que nos acerque un poco más a lo que pudo haber sido en el pasado, y es hoy, el fenómeno del feminismo; esto es, las «emociones» que provoca, buenas y malas, para las mujeres llevar la marca de la diferencia sexual. En contra de lo que podría parecer, hay que decir que, es precisamente en la amplitud infinita de sus variables en donde el feminismo encuentra su fuerza política. La razón principal es que cuanto más indiferenciable o invisible se hace, más virtualmente ineludible es también. Y no sólo desde un punto de vista teórico, sino también en el nivel de la realidad, pues ¿cómo sabemos, por ejemplo, que muchas de las conciencias de las mujeres del siglo XVII no encontraron, a través de las múltiples expresiones de la «emoción feminista» en los textos literarios o en la literatura oral y popular, un inevitable impulso a buscarse y definirse

a sí mismas como sujetos libres, aunque sea muy tímidamente? Y sé que la noción de sujeto es algo de la modernidad, pero llámese como se quiera, lo que me importa es lo que escapa a los sistemas y discursos del poder, aunque sea muy sigilosamente, incluso para quien experimenta la búsqueda de sí.

He aquí pues una respuesta tentativa al gran dilema que mencionaba antes: tal vez no es que muchas mujeres (y hombres) no fueron/eran/son feministas, sino que debemos ampliar nuestra idea de feminismo y de lo que es un fenómeno político. El postulado inicial debe ser que la palabra siempre afecta a las conciencias y que la palabra, el texto, está localizado en el mundo, es decir, en un lugar histórico particular, como reclamaba Edward W. Said reaccionando contra sectores de la crítica literaria postmoderna que abogaban por la «muerte del autor», o que profesaban una estricta crítica deconstructivista. Reconstruir la historia del feminismo en una época concreta, no es sino reconstruir la historia del proceso que va desde la «emoción feminista» hasta la toma de conciencia de la diferencia de género; de lo personal a lo colectivo, de lo privado y singular a lo público y universal. Como diría Paul Lauter, no se trata sino de intentar hacer justicia a lo que pudieron vivir, sentir y pensar las mujeres y los hombres dentro de las complejidades ideológicas de una cultura en el tiempo (Warhol y Hendle, 1997: 148).

La gran paradoja que he expuesto en este capítulo, de que los discursos del poder son inextricables del poder de la «emoción feminista» para aparecer por todas partes, no restar fuerza a la llamada tradición del pensamiento feminista, sino que sobre todo conlleva una crisis de la idea de que existe una cultura hegemónica impenetrable, inmune o independiente. El gran reto es asumir la historicidad del feminismo y al mismo tiempo, reclamar que su intangibilidad lo dota de universalidad y atemporalidad en donde la historicidad no es aplicable. ¿Cómo resignarnos y al tiempo liberarnos con la idea de que nuestra memoria es atemporal?

El apego a la autoría y la *praxis*

Reclamar el papel activo de la mujer y buscar las formas diversas de representación del feminismo, o hacer visibles y patentes algunas de las maneras en que lo femenino —y con ello, la mujer— ha

sido marginado, victimizado o tergiversado, son empresas dignas de aplauso, pero no es suficiente. En mi opinión, un tercer tipo de acercamiento a la historia de nuestras culturas es necesario: ni agentes ni víctimas, las mujeres se construyen a sí mismas como mujeres y ese proceso entraña una búsqueda que, al margen del grado de presión de los sistemas políticos o sociales, es secreta y originariamente libre, o desea serlo. No importa tanto que descubramos «la verdad feminista» de un texto o de un discurso, sino que seamos capaces de ver que el feminismo es un fenómeno que está potencialmente *ahí*; y descubrirnos en nuestra capacidad de verlo significa tener claro que hay que buscarlo en la singularidad y multiplicidad fluctuante polimorfa de la «emoción feminista». Las consecuencias de no hacerlo son graves para nuestra memoria: una amnesia con siglos ya de antigüedad.

En el campo de los estudios literarios, el privilegio de descansar en el mausoleo de los grandes parece irrevocable para unos pocos sujetos. Pero el apego a la autoría que hay tras dicho privilegio es un arma de doble filo para la crítica feminista que, en sus esfuerzos por reclamar que las mujeres formen parte también de ese mausoleo y de su historia, peca muchas veces de la misma debilidad. Son precisamente tales esfuerzos los que impiden sacar a las mujeres de los márgenes de la cultura y seguir dando vueltas en círculos concéntricos, o en espiral, usando el símil de Gerda Lerner. Y es que ya es hora de aplicar una nueva fórmula de estudio para acercarse a ese *mare magnum* cultural que es una época, y poder entender y reclamar el lugar que ocuparon las mujeres. Esa nueva forma no puede estar anclada en una visión que privilegie nociones tradicionales de autoría, ni siquiera cuando la meta sea un impulso tan necesario como el de ofrecer una historia tradicional literaria más completa, incluyendo a algunas mujeres *vis a vis* «los grandes».

Espero haber explicado suficientemente a lo largo de este capítulo, que sólo desde una óptica feminista que aporte nuevos paradigmas de conocimiento es posible hacer justicia a lo que fue una época concreta, y también, a lo que fue/es la realidad, experiencia y/o *subjetividad* feminista de las mujeres. La *praxis* del feminismo, como posicionamiento crítico que aspira a cambiar una realidad, está en descubrirnos unas a otras y unos a otros que el feminismo estuvo, ya en tiempos pasados, por todas partes, y que los textos

de los «intocables» del mausoleo de la fama también surgieron de una confluencia de fuerzas de la expresión subjetiva en donde el feminismo era algo motriz.

Con respecto al ejemplo de los siglos de oro peninsulares, se puede decir que la falta de presencia de la mujer en el panorama de las letras está agravada por el hecho de que las mismas feministas nos hemos acercado a esta época con la idea de que sólo es posible encontrar retazos, vestigios de ella, o figuras aisladas. Cuando partimos del convencimiento de que existía una corriente intelectual consolidada desde hacía tiempo, que propagaba nociones positivas de lo femenino e incluso abogaba por cambios reales, podemos al menos darnos cuenta de que hay que elaborar nuevas formas de estudio para empezar a reconocer hasta qué punto dicha corriente había dejado su huella en la cultura y en la sociedad de la época. Esto es lo mismo que sugerir —una vez más— que la llamada cultura hegemónica y cultura dominante no puede ser definida como tal, sin tener en cuenta los vestigios que una tradición feminista había dejado impresa en ella. Pero eso es sólo el comienzo.

¿Cómo se expresa la subjetividad feminista en una época en la que las instituciones del poder y las instituciones sociales privilegian el sexo masculino y no existe el actual supuesto «feminismo de Estado»? ¿Cómo llegar a ello para estudios que se propongan a explorar qué impacto tuvieron otras visiones del mundo que se alejan, de algún modo de lo que se conoce como ideologías oficiales? Todas estas preguntas son sólo un punto de partida, pero suponen un giro metodológico y paradigmático que puede ser muy útil para ir profundizando en el pasado.

Se trata pues de establecer una ruptura definitiva con la idea de que se puede recomponer una historia de la cultura de una época sin examinar con cuidado hasta qué punto los discursos que se manejaban o se manejan, se intercambiaban o se intercambian deben su codificación a formas de expresión de la subjetividad feminista, que es lo mismo que decir: al feminismo. Y todo ello, al margen de quién maneje esos discursos. No me refiero a la tan debatida idea, e igualmente limitadora para el propósito que propongo, de la «muerte del autor», propuesta por Michael Foucault y sobre todo por Roland Barthes, sino a que, para reclamar la importancia real y concreta que tienen las mujeres en una época, hay que buscar la huella que dejan

expresiones y narrativas que se hacen eco de sus experiencias, incluso en discursos que aparentemente no hablan de ello. No hay que olvidar, no obstante, que el concepto de sujeto, y en particular el de sujeto femenino, presenta en algunas épocas gran complejidad. Autores como Mariscal, han advertido que hay que acercarse al texto desde nociones de subjetividad igualmente inestables que las referentes al sujeto femenino, en el estudio de los estratos inferiores de la sociedad de la primera modernidad española.

Examinemos con mucho cuidado los «tesoros de la historia», como diría Benjamin, pues, en el caso de la historia de las mujeres, no sólo están escondidos sino que su ocultación o elusión representa un acto de barbarismo cometido contra toda la humanidad examinémoslos con cuidado y busquemos no tanto nuestras «joyas», sino nuestros «tesoros» en los yacimientos de donde surgen metales y piedras preciosas.

La experiencia elusiva del pasado

Al comienzo de este capítulo hablaba de la necesidad de recuperar la memoria más que la historia. La experiencia siempre es real pero elusiva en su definición, en su esencia; el lenguaje se adapta para intentar conceder un significante a esa tendencia de la experiencia a no poder significarse ni definirse ni expresarse con exactitud. Sin embargo, hay un terreno que descansa en el «orden de la emoción», la emoción singular y privada, aún más allá de las inscripciones que la «emoción feminista» deja en los discursos y textos de una cultura. Y es allí en donde reside para las mujeres la posibilidad de tener una memoria propia. Para las mujeres no se ha disuelto la memoria sino que nunca la hemos tenido; es decir, no hemos tenido memoria colectiva, y como ya veíamos en las palabras de nuestras propias antepasadas, cuando hemos intentado recuperarla hemos tenido que hacerlo con los límites de lo contextual impuestos desde fuera. Pero hay una brecha en todo esto, si comprendemos de verdad que son los mismos mecanismos opresores de un sistema o de una cultura, los que engendran y contienen la verdadera posibilidad de transgredirlos y subvertirlos, creando nuevos espacios de expresión y de libertad.

Una metodología nueva de apreciación de la historia de las mujeres, para que no se anule nuestra memoria, tendría que comenzar

por valorar la experiencia como algo imposible de narrar. Yo diría que la «emoción» originaria que mueve al ser a buscarse a sí mismo y que, en el caso de las mujeres, es siempre «emoción feminista» porque está moldeada inevitablemente por la experiencia de la diferencia sexual, debería ser la materia inconmensurable pero prevaleciente de la historia. El sistema patriarcal y con él, el canon y la historiografía tradicional, favorecen el olvido e imponen sigilosamente el silencio como comodidad para las mujeres. Tenemos que reconocer que no sabemos interpretar nuestra propia experiencia en lo que concierne al «orden de la emoción», ese lugar inabarcable y ambiguo, pero clave también del síntoma de nuestras sociedades. A cambio del olvido, a cambio del silencio, a cambio de la anulación de una memoria colectiva, las mujeres imponen la memoria privada de la «emoción». Se debería poder hacer un recorrido minucioso por las culturas para encontrar en ellas vestigios de infinitas metamorfosis subjetivas e infinitas muestras del poder incontenible de las emociones y de los deseos que hay tras ellas, en todos los niveles de la vida y de las sociedades.

En la historia del feminismo y la historia feminista —que no es lo mismo— hay que ir aún más allá: no es un ahora no historiable su material, sino que éste no se sitúa en el tiempo; y es que ni el pasado ni el ahora dislocados del tiempo histórico permiten reconocer sus vaivenes, ni tampoco su heterogeneidad camaleónica, plural y permanentemente cambiante. La heterogeneidad del feminismo es global, transversal, infinita en lo individual, en lo colectivo, en lo político, en lo social, en lo internacional; es inapresablemente privada y particular. Su condición fluctuante es también su fuerza y su debilidad como elemento de transformación social puesto que, aunque no se puede aprehender, tampoco se puede suprimir. Tal vez la clave para lograr la unidad en la globalidad, tan anhelada por los movimientos feministas, resida precisamente en hacer de la falta de aprehensibilidad de su materia prima, su fuerza; la base del *empoderamiento* real de las mujeres para navegar (y sobrevivir) por las estructuras de poder, por perversas y opresivas que sean, a lo largo de la historia. A esto dedicaré el último capítulo de mi estudio.

Tagore decía que la prosa se aviene con un tratamiento historicista y objetivista, con el deseo político de lo moderno de alinear el mundo con aquello que es real y racional, mientras que lo poético

nos saca de lo histórico. Por ello, tal vez la única forma de alinearse con el mundo para escribir la historia ausente del feminismo y de las mujeres, para construir una historia inclusiva de la humanidad, sea escribir sobre la subjetividad: aquello que aunque se inserta en lo histórico, escapa permanentemente a ello; aquello que aunque emana de la tensión (el deseo de acercarse, o reconciliarse, al menos) constante con la razón, la niega profundamente y huye de ella.

Hoy en día, ciertos movimientos nacionalistas exclonales se mueven, como ha proclamado el movimiento feminista para las mujeres, por una necesidad de hallar sus posibilidades de ser en la localización política de un tiempo histórico concreto (*praxis*), y al mismo tiempo, por el deseo de crear una estrategia política global, universal, internacional que escape a lo histórico. Sin embargo, la posibilidad de hallarse en un tiempo histórico, es decir, de ser políticos, reside, ni más ni menos, que en su capacidad para reconocer la «imposibilidad» de hacerlo. Así pues, la posibilidad real de una *praxis* feminista se dará para las mujeres, en tanto en cuanto seamos capaces de reconocer y explotar como formas de un poder ineludible, de una rebelión invisible y sigilosa, aquello que no ha sido descartado de la historia y que se halla en un tiempo ahistórico, privado, poético, incluso sobrenatural —¿por qué no? Anticiparé ya que, a mi entender, es necesario al menos sugerir cómo la posibilidad de una «verdadera» historia del feminismo y de las mujeres, reside en el reconocimiento del poder de las expresiones más elusivas de la subjetividad feminista.

Para algunos críticos, pues, la práctica de «reificar» el pasado en un objeto de estudio es siempre anacrónica. Si el surgimiento de la conciencia histórica moderna habla del advenimiento de cierta forma moderna y política de habitar el mundo, propongo que también nos habla de una relación muy particular con el pasado. Se trata del deseo, por parte del sujeto de la modernidad política, de crear un pasado dócil a la reificación y a la vez de liberarse de ese objeto llamado historia. De hecho, es posible suponer que el intento de «reificar» el pasado es una expresión del deseo de liberación del pasado, el deseo de crear lo que Paul de Man denominó «el presente auténtico» (un «deseo de borrar todo lo que hubo antes»). Entre el pasado y el presente en los textos ocurre una relación no dialógica preocupante, según el crítico indio Ashis Nandy, por eso, éste pre-

fiere abogar por «la mala memoria y los silencios, por principio» como elecciones morales y políticas, no cognitivas (Chakrabarty, 2008: 319-320).

No queda otro remedio pues, que aprender a pensar el presente, el ahora, como el único comienzo verdaderamente posible y productivo para el reconocimiento de las brechas del patriarcado y del papel de las mujeres y del feminismo en las sociedades; esto es, reconocer como punto de partida que «El pasado...nunca es completamente dócil a los protocolos reificadores de la historiografía» (Chakrabarty, 2008: 324).

Recuperar la sutileza de lo vivido

«Se necesita una «criptografía» que, a la vez, enumere la naturaleza y descifre el alma, vea en los repliegues de la materia y lea en los pliegues del alma», reclama Gilles Deleuze (Deleuze, 1998: 11). Pues bien, muchas mujeres encuentran fuerza en el conocimiento de que su experiencia, su vivencia, su emoción se parece a la de otras mujeres, por remotas que sean las semejanzas. Son muchos los casos que yo he visto de primera mano en donde bullía una necesidad vital, casi de supervivencia, de las mujeres por encontrarse reflejadas en otras mujeres. A lo que quiero llegar es que la materia prima de nuestra historia, aún por rememorar, se halla en un tiempo intangible, en el tiempo de lo vivido, de lo deseado, de lo soñado y aún de lo olvidado. Se trataría entonces de reconocerse unas a otras, unos en otros, unas en otros, otros en unas, en las marcas de lo afectivo, para dar sentido a la experiencia presente y poder encontrarse en lo colectivo; se trataría de librarnos de una vez por todas de la singularidad impuesta de ser mujer en el mundo; se trataría en fin, de reclamar nuestras posiciones múltiples. Las lentas revoluciones que tenemos que ir sacando a la luz son pues, las de la experiencia vital de la emoción singular, que nunca es definible, ni está marcada por los límites de la identidad, sino todo lo contrario, que es inconmensurable y por ello, libre y liberadora. La verdadera libertad subversiva y la esperanza colectiva está en la disolución de las identidades fijas y limitadoras, en la búsqueda de las manifestaciones más escurridizas de nuestra historia y de nuestro «yo» que se hallan en la palabra. Simone Weil ha dicho: «no hay en absoluto ningún otro acto libre que nos esté

permitido, salvo el de la destrucción del yo» (Weil, 2001: 75). Yo diría también, que ningún acto es más libre que el deseo de ser libre y serse en uno o en una misma.

Volvemos pues al punto en que comenzó este capítulo. Se trata entonces de encontrar el lugar de la memoria. No retardemos más los esfuerzos ya convertidos en avances socio-culturales por nuestras antepasadas. En suma, no nos olvidemos de la memoria histórica pero sólo cuando sepamos primero en qué consiste y cómo encontrarla.

Bibliografía

- CARR, Edward H. (1970), *¿Qué es la historia?* Seix Barral, Barcelona.
- CHAKRABARTY, Dipesh (2008), *Al margen de Europa. ¿Estamos ante el final del predominio cultural europeo?* Tusquets, Barcelona.
- CHAMBERS, Ian (2006), *La cultura después del humanismo. Historia, cultura, subjetividad.* Cátedra, Madrid.
- DE LAURETIS, Theresa (1987), *Technologies of Gender. Essays on Theory, Film, and Fiction*, Universidad de Indiana, Bloomington e Indianapolis.
- DELEUZE, Gilles (1998), *El pliegue. Leibniz y el Barroco*, Barcelona, Paidós.
- DERRIDA, Jacques (1989), *La escritura y la diferencia*, Anthropos, Barcelona.
- EISENSTEIN, Zillah (2004), *Against Empire. Feminism, Racism, and the West*. Zed Books, Londres y Nueva York.
- FRIEDMAN, Susan Stanford (1998), *Feminism and the Cultural Geographies of Encounter*, Universidad de Princeton, Nueva Jersey.
- GADDIS, John Lewis (2002), *El paisaje de la historia*. Anagrama, Barcelona.
- GUEVARA, María de, *Desengaños de la Corte y Mujeres valerosas*. N.p.: 1664.
- IRIGARAY, Luce (2001), *To Be Two*, Routledge, Nueva York.
- KAMEN, Henry (1998), *Cambio cultural en la sociedad del Siglo de Oro. Cataluña y Castilla, siglos XVI-XVII*, Siglo XXI, Madrid.
- MOYA, Paula M. L. (2002), *Learning from Experience. Minority*

- Identities, Multicultural Struggles*, Universidad de California, Berkeley y Los Angeles.
- NAYARAN, Uma (1997), *Dislocating Cultures. Identities, Traditions, and Third World Feminism*. Routledge, Nueva York y Londres.
- RICOEUR, Paul (2003), *La memoria, la historia, el olvido*. Editorial Trotta, Madrid.
- RUBIO, Fanny, ed (2005), *El Quijote en/clave de mujer/es*. Instituto de Investigaciones Feministas. Universidad Complutense, Madrid.
- SCOTT, Joan Wallach (1988), *Gender and the Politics of History*, Universidad de Columbia, Nueva York.
- SPIVAK, Gayatri Chakravorty (1988), *In Other Worlds. Essays in Cultural Politics*, Routledge, Nueva York.
- (1999), *A Critique of Postcolonial Reason. Toward a History of the Vanishing Present*, Universidad de Harvard, Cambridge-Massachusetts y Londres.
- WARHOL, Robin R. y Diana PRICE HENDLE, eds (1997), *Feminisms. An Anthology of Literary Theory and Criticism*, Routledge, Nueva York y Londres.
- WEIL, Simone (2001), *La gravedad y la gracia*. Trotta, Madrid.
- ZAVALA, Iris M. (2004), *La otra mirada del siglo XX. La mujer en la España contemporánea*. La Esfera de los Libros, Madrid.

III. EL LENGUAJE Y LA LITERATURA

¿Cómo podemos penetrar en los misterios de la palabra a través de la historia sin antes realizar un acto de modestia y aceptar que lo único que puede entenderse plenamente es que hay una realidad irrefutable e indescifrable de la complejidad del alma humana —y con ella, de la experiencia de la diferencia sexual? Ya lo decía Deleuze:

El alma tiene pliegues, está llena de pliegues... el mundo entero no es más que una virtualidad que sólo existe actualmente en los pliegues del alma que lo expresa, realizando el alma los despliegues interiores gracias a los cuales se da una representación del mundo incluida. (Deleuze, 1998: 35)

Por muy formalizado y uniforme que parezca un discurso literario, como puede ser el del siglo XVII español, hay que tener claro que el feminismo tiene una historia múltiple, inabarcable y diversa.¹ El problema es metodológico y conceptual, no social e ideológico. Se trata de cómo hacer frente y de cómo hacer justicia a una época, abarcando el mayor número posible de manifestaciones críticas, incluso aquéllas que están más escondidas en los confines sagrados del lenguaje y de la palabra. Estudiar con detenimiento

1. Sobre esto, consultar el excelente trabajo, poco conocido en España, de Stephanie Merrim, *Early Modern Women's Writing and Sor Juana Inés de la Cruz*.

las expresiones de una conciencia feminista, por sutiles que sean, es como intentar acercarse a lo que Walter Benjamin llamaría «la lengua verdadera» o la «verdad del lenguaje»; esto es, aspirar a conocer los resquicios del discurso en donde se deposita la «verdadera» expresión de la palabra, el significado último; pues a menudo hay que escarbar numerosos niveles de la expresión codificada para llegar a la «emoción» que esconden (Benjamin, 1999: 77). No obstante, habría que matizar mucho sobre la «verdad del lenguaje», pues ésta es ante todo escurridiza, y yo diría que incognoscible plenamente, o al menos, sólo discernible parcialmente. Cuando se trata de literatura, el punto de partida no puede ser otro que un precepto universal: las palabras no cobran vida en la persona a través del acto del habla o de la escritura sino que la persona (se) vive en las palabras. Y esto nos lleva a un territorio muy difícil de explorar, no cabe duda, pero apasionante.

Teorizar sobre la experiencia humana tiene el riesgo de que nos movemos en el terreno escurridizo de lo hipotético. Sin embargo, si nos ceñimos al lenguaje literario, si exploramos todas sus posibilidades expresivas en un texto concreto, sin olvidarnos de que la literatura es una *praxis* y de que la palabra tiene importancia política, en el preciso instante en que el lenguaje sirve para nombrar o sugerir una «emoción» de la diferencia sexual, el texto cobra vida como posibilidad expresiva del feminismo. Lo mismo se puede decir de la literatura en general como forma de expresión de la experiencia individual: toda manifestación literaria del tipo que sea es política; en palabras de Edward W. Said, «la conciencia individual no es mera y simplemente un hijo de la cultura, sino un actor histórico y social en ella» (Said, 1988: 15). El texto o cualquier expresión literaria no sólo tiene la capacidad de reflejar formas de subjetividad, sino también de crear otras nuevas; esto es, de afectar en algún grado a otras conciencias, de sugerir asociaciones instantáneas —conscientes o inconscientes— impredecibles tanto para el/la autor/a como para el/la lector/a y, consecuente y potencialmente, contribuir a una transformación o moldeamiento críticos de los sistemas culturales de donde surge y —¿por qué no?— cambiar el mundo.

Como hemos visto en el capítulo anterior, difuminar o contrarrestar el impacto negativo de una exclusión de siglos de la

historia cultural de las mujeres y de los feminismos, simplemente mediante un proceso positivista e historicista de recuperación de documentos hundidos en el pasado, puede comportar también, paradójicamente, el pasar por alto numerosas manifestaciones múltiples y formas posibles de la «emoción feminista». Por lo tanto, hay que tener mucha cautela con las visiones lineales, sincrónicas o cronológicas, pues con ellas cerramos las puertas a la posibilidad de descubrir todo un complejo entramado en donde se manifiesta la experiencia subjetiva feminista de una época determinada. Y eso tiene graves consecuencias para las mujeres, no sólo porque se diluye su memoria histórica, quedando reducida a unos pocos documentos que se han salvado de la criba de la crítica, sino porque desaparece o, al menos, aparece mermada, la posibilidad de que se entienda y se conozca el feminismo. Y es que éste sólo puede darse cuando la «emoción feminista» se identifica como tal a través de la subjetividad en la palabra.

Partamos pues de una presunción mucho más fructífera que el positivismo: los discursos del poder no existen. O mejor dicho, no existen como discursos diferenciados que se hallan recludos en el ámbito sagrado de una fortaleza histórica, y protegidos por una lógica interna y un *logos* propio. O mejor aún, el discurso del poder sólo existe en tanto y en cuanto existen discursos feministas. El discurso del poder es tautológicamente feminista y viceversa. Feminismo y poder se hallan contenidos el uno en el otro; indistinta e ineludiblemente, cada uno refiere al otro. La expresión de uno es, potencial y simultáneamente, la expresión del otro y viceversa. En el ámbito de la palabra, la afirmación y perpetuación de un orden social, simbólico o lingüístico sólo es posible en tanto en cuanto sus discursos estén constituidos infinitamente por el feminismo; exactamente igual que, como tantas veces se ha dicho, el feminismo halla expresión y se expande como pensamiento o como conciencia espontánea a través de un código y de un sistema simbólico que aparentemente no le pertenece, pero del que no puede escapar, o que elude repitiendo y rescribiendo.

A menudo los estudios literarios se olvidan de la codependencia de los discursos del poder con respecto a todo aquello que excluyen, para significar y significarse. Ya lo decía Michael Foucault:

Por más que en apariencia el discurso sea poca cosa, las prohibiciones que recaen sobre él revelan (no) simplemente aquello que traduce las luchas o los sistemas de dominación, sino aquello por medio de lo cual se lucha, aquel poder del que quiere uno adueñarse. (Foucault, 1973: 15)

Pero el propósito de mi estudio no es hacer una deconstrucción de los discursos literarios del poder —en el sentido tradicional— sino hablar de feminismo, de un feminismo aún por definir en toda su magnitud y riqueza expresiva, de un discurso feminista cuya historia aún está gravemente incompleta. Se trata de un feminismo no reductible a una poética razonada ni histórica, sino más bien, de una fuerza múltiple que encuentra su existencia y razón de ser o no-ser en la hipérbole, en la palabra, o en lo que Gilles Deleuze llamaría «el pliegue barroco». Fuerza vital que surge a espasmos, a retazos, por las grietas de un discurso que cuanto más se afana en definirse, cuanto más se hipercodifica y se cierra sobre sí mismo, más se expone a la fuerza incontenible de la rebeldía de las conciencias, sutil o abiertamente, en la palabra.

En el plano de la cultura escrita, definir el feminismo como discurso de la contracultura o, simplemente, como discurso lineal con una poética concreta y más o menos clara es, no sólo marginarlo, sino también limitar sus manifestaciones a una mínima parte de ellas. El feminismo, como cosmovisión que refleja una «emoción», una relación determinada del sujeto con la experiencia de la diferencia sexual en el mundo en toda su diversidad infinita, no es siempre fácil de detectar en el proceso de la lectura de un texto, y menos aún de un texto del pasado. No obstante, ello no quiere decir que no exista, ni que lo que yo he llamado «feminismo» en un sentido muy amplio, sea un fenómeno marginal. El sentimiento y expresión polimorfa de la «emoción feminista» han constituido también la literatura y la cultura durante siglos, aunque no lo haya reconocido así la crítica. Ahora bien, hay que plantearse qué visiones teóricas, metodologías de investigación y paradigmas de pensamiento estamos aplicando, que no nos permiten más que ver —y a duras penas— pequeñas manifestaciones esporádicas de un fenómeno tan amplio como el feminismo. Cualquier persona que haya reflexionado mínimamente sobre cómo se estructuran y conforman simbólicamente nuestras

sociedades occidentales, no se extrañará de que cueste tanto aceptar esta especie de omnipresencia del feminismo en las expresiones de la cultura que estoy proponiendo, en concreto, en las literarias. Y es que aceptar dicho fenómeno significa cuestionar el dominio cultural de un discurso patriarcal; no se me malinterprete, no quiero decir con esto que no exista el perverso ejercicio del poder también en la literatura, sino que hay que examinar la literatura desde otros ángulos. No tiene sentido limitar las manifestaciones de una conciencia rebelde sólo a un movimiento social que empezaba a organizarse como tal en los albores de la era industrial o, meramente, a instancias puntuales anteriores, en las que su expresión fue más explosiva y contundente y, por tanto, más visible. Sabemos que el corazón de aquellos sujetos femeninos predecesores nuestros afectados negativamente por las imposiciones de los poderes sociales, religiosos, políticos, culturales e ideológicos debió albergar una disposición rebelde, atemporal y ahistórica, aunque sólo sea en lo más íntimo del ser. ¿Por qué no entonces buscar formas de llegar a ella?

El gran dilema, que tantos dolores de cabeza causa a la crítica feminista contemporánea, de por qué no todas las mujeres son y han sido feministas si todas sufren y han sufrido, en mayor o menor grado, algún tipo de opresión por la marca de género, tal vez tenga una respuesta relativamente sencilla si redefinimos y ampliamos lo que queremos decir con feminismo; y si reevaluamos dónde se encuentra y cómo se manifiesta. Para aquéllos y aquéllas que optan por una visión post-estructuralista de origen Lacaniano, una respuesta parcial podría estar en la reevaluación de la subjetividad como algo constituido por respuestas contradictorias y perpetuamente cambiantes que emanan de un sujeto en proceso de transformación (Belsey, 1997: 661). Pero este proceso de desarrollo permanente del sujeto, hay que entenderlo como una fuerza enormemente rica, creativa y productiva cuando se trata del lenguaje literario; es más, puede determinar el origen de expresiones múltiples y diversas, dispersas por el texto en ocasiones, pero plenas en sí mismas, en cuanto al significado, por esporádicas que parezcan. Y estas expresiones no deben ser interpretadas como anhelo o falta de coherencia del sujeto, como propone, por ejemplo, la crítica psicoanalítica, sino más bien como búsqueda de un sujeto que se encuentra, se halla a sí mismo en el mismo proceso de esa búsqueda. Tal vez teniendo en

cuenta, como premisa, que el alma humana está llena de recovecos incomprensibles a primera vista y, en su totalidad, inapreciables y cambiantes, podamos valorar la riqueza expresiva de las narrativas a través de las cuales se expresa ese sujeto; en concreto, los inmensos e impredecibles caminos recorridos por la experiencia de lo que he denominado la «emoción feminista».

La tentación historicista: la literatura del siglo XVII

Para la historiografía tradicional del feminismo de la primera modernidad española hay buenas noticias: van apareciendo gradualmente nuevos documentos escritos que demuestran la existencia, sin interrupción, de una importante corriente intelectual profemenina o feminista —como se la quiera llamar. Esto es, el trazado lineal de dicha corriente de pensamiento se extiende al menos desde el siglo XV hasta el siglo XVIII. Se trata de un discurso—escrito por mujeres y hombres— que forma parte de las corrientes europeas neoplatónicas y de la tradición de la *Querelle des femmes*, y que es abiertamente antagónico a los preceptos más misóginos de la Escolástica, en su denuncia de algunas de las privaciones que sufrían las mujeres, como, por ejemplo, la del derecho a la educación o el acceso a la vida política. Algunos de los reclamos de aquellas autoras y autores tienen sorprendente actualidad, algo que puede interpretarse como un estancamiento cultural de las sociedades occidentales pero también, y es aquí a donde quiero llegar, como resultado de la *naturaleza atemporal* del discurso feminista en general.

Desde el marco conceptual de este estudio, la repetición de motivos, temas, *topoi* sobre los reclamos de las mujeres a lo largo de los siglos, puede entenderse como indicación, precisamente, de que hay algo más que el discurso defensivo, antagónico, anti-misógino, «intervencionista» feminista, en los mares de nuestra cultura. A menudo, las reiteraciones a lo largo del tiempo reflejan el contexto historico-social y el complejo lingüístico-literario en que se hallan imbricadas. Lo que llega a nosotros no es más que la superficie de un fenómeno socio-cultural mucho más complejo, rico y extendido, mucho más polifónico y polisémico. Y es que las repeticiones son también un síntoma cultural bajo el cual se halla un fondo

insondable en su totalidad, pero parcialmente discernible gracias al lenguaje.

En la Península Ibérica, el discurso feminista más identificable de la premodernidad, el que bulle a borbotones en la superficie de la página escrita, viene marcado por una serie de autores y autoras (valga el anacronismo del concepto y término de «autora») que se hicieron eco, en la Alta Edad Media, de la veta abiertamente profemenina de la literatura trovadoresca y de las novelas de caballería. Aunque no es mi intención hacer un repaso extenso sobre este tipo de discurso, daré unas breves pinceladas para situar al lector o lectora en el marco de la época.

En el siglo XV se barajan nombres como Gómez Manrique, Juan Álvarez Gato y Fernando de la Torre. La polémica sobre la mujer, que alcanzó su punto álgido en Europa y en la Península Ibérica a fines del siglo XV, giraba en torno a sus cualidades morales. Siguiendo la tradición boccacciana del *Laberinto d'Amore*, autores como Alonso Martínez de Toledo, con su libro *Reprobación de amor mundano*, más conocido como el *Corbacho* (1498) y Pedro Torrellas, con su compilación poética titulada *Coplas de maldezir de mujeres*, inauguran en España una serie de directas diatribas antifeministas. Sin embargo, Erasmo de Rotterdam, o autores españoles como Juan Luis Vives, con su *De institutione foeminae christianae* (1514), Juan de Espinosa, con el *Diálogo en laude de las mujeres intitulado Gineacepaenos* (1580) y Cristóbal de Acosta, con su *Tratado en loor de las mujeres y de la Castidad, Onestidad, Constancia, Silencio y Justicia* (1592), elaboraron imágenes relativamente positivas de la mujer. Con su interpretación cristiana de la figura de Eva, los discursos teológicos jugaron un importante papel en la delimitación del valor moral de la mujer (Matthews Grieco, 1994: 65). Además, se sabe que con el impulso del humanismo las mujeres ocuparon un lugar más destacado en la cultura.

En repetidas ocasiones se ha afirmado que los humanistas intentaron dar una visión más favorable del sexo femenino, en contraste con la descarnada misoginia de origen clásico que se había afincado entre los moralistas durante toda la Edad Media. Por otro lado, sobre todo ya en el siglo XVII, las mujeres tuvieron más fácil acceso a la publicación de sus propios escritos en defensa de su sexo, tal y como había ocurrido en otros reinos europeos (Henderson y McMannus,

1985: 20).² En un erudito estudio pionero, *Renaissance Feminism*, Constance Jordan aportó numerosos documentos de la tradición feminista temprana, con el objeto de demostrar que lo que se entendía como «ley natural» de la imperfección de la mujer era más bien una construcción cultural a favor de intereses político-económicos, por ejemplo, el estereotipo de la mujer como agotadora de las reservas monetarias (Jordan, 1990: 87). Si Christine de Pisan había inaugurado la *Querelle des femmes*, con su obra *Le Livre de la Cité des Dames*, ya en 1405, escrita en respuesta a una sección misógina del *Roman de la Rose* de Jean de Meung, en España tenemos indicios de que el espíritu reformista en boca de las propias mujeres se dio sobre todo a lo largo del siglo XVII (Kelly, 1984: 66-67).

La tradición de un feminismo «militante», en mayor o menor grado «intervencionista», encontró eco en la Península, por ejemplo, escritoras como Isabel de Liaño a principios de siglo, o un poco más tarde, Ana Caro, María de Zayas, María de Guevara, Sor Violante del Cielo y muchas otras. Si nos centramos exclusivamente en el siglo XVII, tras las palabras de Isabel de Liaño sobre las dificultades que tenía una mujer para hacer respetar sus contribuciones a la cultura, muy a comienzos de siglo, aparece, a mediados, la obra de una escritora como María de Zayas, en donde confluyen muchos elementos estilísticos y temáticos de la larga tradición europea feminista. Siguiendo un orden cronológico, tras la obra de María de

2. El tipo de discurso contra el que reaccionaron los defensores de la mujer queda bien resumido en las siguientes palabras de Gaspar Palavino, personaje de El Cortesano de Baltasar Gracián: «Seos bien que los sabios y muy dotos han dexado escrito que la natura, por quanto siempre entiende y es propósito hacer las cosas más perfetas, haría, si pudiese, continuamente hombre; y así quando nace una mujer, es falta y yerro de natura y contra su intención; como acaece en uno que nace ciego o coxo o con algún otro defeto; lo mismo se vee en aquellos árboles en los cuales suele haber mucha fruta que nunca madura; y por eso podemos decir que la mujer es un animal producido a caso. Y si queréis ver esto, mira las operaciones del hombre y las de la mujer, y por ellas sacaréis la perfición del uno y la imperfición del otro; mas, con todo, pues ellas tienen todas estas tachas por culpa de la natura, que las ha hecho tales, no debemos por eso dexar de amallas y tenellas aquel acatamiento que es razón, pero preciallas más de lo que merecen y pensar que sean más de lo que son, eso nunca dexaré de decir que es error manifestado», p. 358. Cita tomada de la edición de Santos Alonso (Ediciones Cátedra, Madrid, 1980).

Zayas —que, en contra de lo que a veces se ha dicho, no fue un caso excepcional— podemos situar los escritos de María de Guevara, Condesa de Escalante, una autora hasta el momento poco conocida pero a mi parecer muy importante para la historia del discurso feminista o profemenino reconocido como tal por la crítica. Su obra, *Desengaños de la Corte y mujeres valerosas*, publicada en 1663, puede situarse en la más pura tradición de las utopías, pero es una especie de utopía al revés, muy combativa contra la misoginia, que dialoga directamente con la famosa obra de Fray Antonio de Guevara, *Menosprecio de Corte y alabanza de Aldea*.³ María de Guevara revisa el papel de los hombres y de las mujeres como fundamento del equilibrio socio-moral comunitario, y propone que el elemento masculino, y los hombres en general, están causalmente vinculados a la pérdida de una Edad de Oro armoniosa, mientras que el elemento femenino, y con él las mujeres, son indispensables para la recuperación de ésta. El feminismo abiertamente combativo de María de Guevara se desarrolla plenamente en el segundo capítulo del libro titulado «De Mujeres valerosas», en el cual, de acuerdo con la tradición culta letrada, enumera ejemplos de mujeres virtuosas que van desde la Virgen María, el Antiguo Testamento y la historia antigua y medieval, hasta mujeres coetáneas a ella. Guevara revisa, entre otras cosas, la historia clásica y la reinterpretla. Pongamos como ejemplo las figuras de Dido y Lucrecia. En su afán por resaltar la necesidad de que las mujeres tomen un papel activo y luchan contra la victimización, la autora hace una crítica feroz al suicidio de esas figuras históricas, epítomes del amor constante y duradero y contrapartidas del estereotipo de la mujer seductora: «La Reyna Dido se mató, porque la burló un Príncipe de Troya, lo mismo, hiço Lucrecia, ellas fueron grandissimas majaderas, que mejor fuera matarlos a ellos, que no matarse ellas». La visión tan poco usual que ofrece Guevara de estos iconos femeninos clásicos hay que entenderla como parte de toda una narrativa encaminada a promover una integración más plena de la mujer en el mundo. La

3. A esta obra de María de Guevara he dedicado un ensayo bastante detallado: «La utopía feminista: mujer varonil y *auctor* femenino en la obra de María de Guevara».

crítica al suicidio de Dido y Lucrecia sirve para reforzar la idea del papel activo de la mujer en la esfera pública, dentro del nuevo orden social y moral que Guevara propone en su escrito. Por ejemplo, en el mismo capítulo, Guevara ya había insistido directamente en el papel de la mujer en la guerra o en la política: «que el gobierno de las mugeres a veces suele ser mejor, que el de los hombres» o más adelante: «Es sin duda, que si algunas mugeres que se conocen de animo, y valor las entraran en los Consejos, y juntas, los dieran [los consejos] tan buenos, como los mas azertados Consejeros». No deja de sorprender la osadía de la autora ya que, contrariar el ideal de sumisión femenina hasta tal punto, suponía ir en contra de los preceptos defendidos desde la oficialidad y sus poderes políticos y eclesiásticos. No obstante, y he aquí la clave a mi modo de ver, el ejemplo de Guevara no es tan sorprendente si ampliamos nuestra noción de lo que era el feminismo de la época.

El reclamo de un papel activo de las mujeres en la cultura y la sociedad aparece a menudo ligado a otro tema en los escritos de las feministas españolas del siglo XVII: el derecho de las mujeres a la educación. Antes de María de Guevara, en el año 1636, María de Zayas ya había afirmado en su famoso prólogo a sus *Novelas amorosas y ejemplares*: «Porque si en nuestra crianza... nos dieran libros y preceptores, fuéramos tan aptas para los puestos y para las cátedras como los hombres, y quizás más agudas» (Amezúa ed., 1983: 16). Por otro lado, la exclusión de las mujeres de la vida pública y política la explicaba María de Zayas del siguiente modo: «que como ellos [los hombres] hicieron las leyes, todas fueron en su favor, queriendo que ellas se contenten con las armas de la rueca, y de la almohadilla; pues a fee, que si usasen las mugeres de las letras, que les sobrepujaran a los hombres» (Amezúa ed., 1983: 11-12). Cincuenta años más tarde, una autora de 1699, va aún más lejos para afirmar que sin las mujeres no habría civilización en el mundo, y enumera el papel esencial que éstas han tenido en todas las disciplinas, la Retórica, la Astrología, las Leyes, la Medicina y la Política, concluyendo:

El ornamento del alma, letras, ciencias, y leyes, etc., ya sabes se deve a mugeres, y también el entretenimiento del cuerpo, el pan, guisados, telas, y toda cobertura; pero a los hombres nada devemos, Marido... Si algo han hecho Marido, y algo les deve-

mos, será la guerra, la discordia, las armas, la infernal pólvora, la artillería, y otras diabólicas invenciones que para matar a sí mismos inventaron. (Langle de Paz ed., 2004: 122)⁴

La tentación historicista, en la que he caído en este apartado, tiene una razón de ser: demostrar que, a medida que van apareciendo voces olvidadas que de algún modo se oponen a la cultura oficial de su tiempo, se hace inminente e ineludible la necesidad de redefinir los paradigmas de la historia y de la literatura para su estudio. Y es que aumenta nuestra sospecha de que aún hay mucho más. Para comenzar a comprender qué es eso que hay que no hemos conocido hasta ahora, en lo relativo a los llamados siglos de oro de la literatura española, por ejemplo, hay que examinar las nociones de sujeto y de autoría que aparecen en los discursos. A veces, esas nociones incipientes de un sujeto aún no demarcado claramente, y de una autoría que busca su autoridad cultural—«auctoritas»—en medio de una cultura institucionalmente masculina, están tan hundidas en la palabra que pasan desapercibidas. No es el caso de Isabel de Liaño, quien ya en 1604, en un conmovedor prólogo a su *Vida de Santa Catalina de Sena*, nos revela abiertamente su ansiedad por ponerse a escribir y por hacer públicos sus escritos:

Cercada de mil persecuciones, fuy continuando mi pretensión... en una cosa tan desechada de todos como el ingenio de una muger, juzgado por incapaz de toda obra essencial, y de estar arraygada en la tierra esta opinión tengo yo mucha experiencia, después que por la misericordia de Dios saqué mi trabajo a luz, quedando más oscurecida mi justicia sin la incredulidad de nuestros contraditores diziendo, que hurté esta Poesía, y que alguno que la hizo la quiso atribuyr a mí por aventajarse en la venta della, pues por tener nombre de autor tan descreditado, gustarían de verla todos con curiosidad.

Este tipo de discurso feminista peninsular, que comparte las preocupaciones y estrategias retóricas de otras feministas europeas

4. El texto completo —merece la pena— se puede leer en una edición crítica que realicé en su momento (véase bibliografía.)

coetáneas, como Jane Anger y Rachel Speght en Inglaterra, no surgió de la nada. Se puede afirmar que el discurso al que me he referido, y del que he dado sólo unos pocos ejemplos, es una mínima parte del impacto que tuvieron en las conciencias las ideas profemeninas que circulaban por el territorio europeo de entonces, así como de las manifestaciones literarias de lo que yo llamo la «emoción feminista». Quiero sugerir con esto que tales abiertas manifestaciones de una conciencia en favor o en defensa de las mujeres y en contra de la misoginia, son sólo la muestra más palpable del feminismo de la época, la textura de la superficie del discurso cultural del momento, la punta del iceberg, el síntoma de la «emoción feminista».

En el siglo XVII las corrientes intelectuales profemeninas o el feminismo «intervencionista» ya tenían al menos dos siglos de existencia. Es decir, es muy probable que las diatribas sobre los sexos hubieran dado fruto, al menos, a una sensibilidad familiarizada con la idea de que el género sexual era un factor determinante de la percepción del mundo o de la manera en que se concibe el ser humano. No es aventurado decir que los trazos de un discurso por algunos llamado «profemenino» pero al que yo prefiero referirme como feminista «intervencionista», pueden reconstruirse desde las y los escritores de la Corte de Isabel la Católica, Marguerite de Navarra y su *Heptaméron*, en el siglo XVI, Isabel de Liaño, ya a comienzos del XVII en 1604, hasta, por ejemplo, el valiente discurso de Clara Campoamor ante las Cortes en reclamo del voto femenino de 1931.⁵ Y no es casualidad que el discurso de Campoamor recoja muchos de los *topoi* repetidos por escritoras feministas anteriores, como por ejemplo, el del derecho a la educación y el de la valía intelectual de las mujeres. Una poética exhaustiva del discurso abiertamente opuesto a la misoginia y en defensa de las mujeres, demostraría que hay una línea sin interrupción hasta nuestros días. Es más, hay otros indicios en la literatura y en los documentos históricos de aquella época que prueban que la conciencia feminista, rebelde, había calado en la sociedad. Hasta el

5. No puedo dejar de expresar mi indignación cuando en la popular serie histórica televisiva, *Los Tudor*, aparece Marguerite de Navarra como amante adúltera de una noche de Enrique VIII, sin que haya ni la más mínima referencia a la importancia que tuvo en la cultura de su época, o a sus cualidades letradas.

punto de que me atrevería a sugerir que los mismos códigos sobre el amor que se manejaban en la creación literaria también tenían siempre, potencialmente, la posibilidad de estar conteniendo la expresión del germen de tal conciencia feminista. A este fenómeno dedicaré otros apartados al final de este capítulo.

Lectura y oralidad

Aunque sólo una elite intelectual tenía acceso al libro impreso, la cultura se transmitía de muchas maneras, no sólo por escrito. Investigaciones sobre la imprenta desde mediados del siglo XVI demuestran que, incluso dentro de las manifestaciones culturales escritas, el libro impreso era sólo una mínima parte del enorme trasiego de papeles que, entonces existía.⁶ La cultura escrita, y con ella el libro impreso, eran en aquella época propiedad intelectual —por decirlo de algún modo— de una comunidad o colectividad, más que de un individuo; bien porque la autoría estaba sometida a todo tipo de regulaciones normativas y particularidades historico-sociales, que hacen hoy muy difícil su definición; o bien porque las prácticas de lectura con frecuencia privilegiaban la oralidad, incluso para transmitir aquello que estaba escrito y/o impreso. En lo que concierne a la crítica literaria contemporánea, a menudo se olvida el hecho de que el concepto de libro, o de aquello que está impreso como forma de transmisión cultural por excelencia, es algo en parte anacrónico para acercarse a ciertas épocas, como pueden ser los siglos XVI y XVII. Reducir el canon de las letras españolas principalmente a aquellos textos que han llegado hasta nuestros días de forma impresa —incluido el canon de lo que fue el feminismo— no es sino cometer un gran acto de reduccionismo crítico y de boicot contra nuestra propia cultura. Del mismo modo, excluir a las mujeres y excluir las manifestaciones de su conciencia crítica, es empobrecer terriblemente nuestro legado cultural. Dada la complejidad historico-contextual que caracteriza a los siglos XVI, XVII y XVIII en torno a la lectura, la autoría y la transmisión de ideas, como ha demostrado

6. Juan Montero, Conferencia, Universidad de Boston, 11 de octubre de 2003, SRBHP 6ª Conferencia Bienal.

sobradamente la crítica, por ejemplo, Roger Chartier, Iris M. Zavala, Marina Brownlee, o más recientemente, Nieves Baranda, Juan Montero y Pedro Cátedra en relación con la cultura española —se hacen urgentes nuevas propuestas teóricas para estudiar la historia del feminismo y la expresión de lo femenino.

Roger Chartier, en sus investigaciones sobre la historia del libro y la lectura en la Francia de los siglos XVI y XVII, propone una definición de cultura que poco o nada tiene que ver con índices de alfabetización, lo que se podría llamar una «popularización» de la cultura; concepto que se podría fácilmente aplicar a lo que ocurrió en la Península Ibérica:

En un mundo de la oralidad y de la gestualidad, las ciudades se convierten en los islotes de una cultura distinta, escrituraria y tipográfica, de la que participa poco o mucho, directa o indirectamente, toda la población urbana. (Chartier, 1993: 125)

Las prácticas orales de lectura fueron dominantes hasta el siglo XIX y desempeñaron un papel fundamental en la consolidación de la literatura como vínculo social. Hay que tener en cuenta que, debido a la explosión urbana del siglo XVI y al despegue económico del XVII, muy probablemente el público lector procedía ya entonces de diversos estratos sociales, desde el clero, la nobleza y altos funcionarios (letrados, profesionales), hasta mercaderes, trabajadores del comercio, artesanos, funcionarios y criados de mediana categoría (Zavala, 1987: 46). ¿Y las mujeres?

El enfoque de Chartier es de enorme importancia para el estudio de la historia del pensamiento, discurso o conciencia feministas peninsulares. Como mínimo, cabe pensar que si en los siglos XVI y XVII la relación con lo escrito no implicaba necesariamente la lectura individual ni la posesión de un libro, las ideas feministas pudieron haberse extendido en lecturas colectivas, o por transmisión oral, a una población femenina y masculina mucho más amplia que la pequeñísima elite que sabía leer.⁷ Además, con esto, la supuesta es-

7. Para más información sobre este tema consultar mi estudio introductorio a la *Defensa política y gustosa conversación entre Marido y Muger*, en *¿Cuerpo o intelecto? Una respuesta femenina al debate sobre la mujer en la España del siglo XVII*.

casez de fuentes, en el sentido tradicional del término, deja de tener su lógica y más bien deberíamos preguntarnos si es que no hemos sabido interpretar aquella época, prestando al menos tanta atención a lo que no existe para las catalogaciones tradicionales, como a lo que sí se conserva en nuestras bibliotecas. A mí me parece que aún no se ha desarrollado una metodología y un marco teórico —o yo los desconozco— que permitan, no sólo reconocer las fuentes del feminismo y entenderlas en toda su diversidad y complejidad expresiva, sino también reclamar los vacíos de la cultura en donde las experiencias de los/las invisibles —entre ellos la mayoría de las mujeres— hallaron su camino. No se trata sólo de que la crítica haya empleado visiones reduccionistas de la literatura, ni de convertirnos en adivinos y adivinas, sino, sobre todo, de que, para acercarse a lo que fue el feminismo, hay que comenzar por definir, con una visión mucho más amplia, qué es resistencia y subversión con respecto a una cultura hegemónica. Y el punto de partida debe ser, en mi opinión, romper con la dicotomía resistencia/dominación.

En gran medida, el feminismo no fue detectado ni catalogado como amenaza al *status quo* en el siglo XVII español, sino que pasó muy desapercibido, precisamente, porque fue parte integral de la cultura que hasta ahora se ha denominado hegemónica; algo que también ocurre en otras épocas, al menos como tendencia. Y según dicho razonamiento, en el siglo XVII los códigos culturales estarían tan en deuda con las corrientes de expresión de los discursos feministas, como éstos con aquéllos. Es cierto que el espíritu de la *Querelle* había permeado sigilosamente en la cultura de la época; no hay más que estudiar la obra de una escritora como María de Zayas, que se imprimió y leyó, en voz alta o en silencio, en soledad o en grupo, hasta la saciedad en su época y en siglos posteriores. No obstante, esto no es más que la punta del iceberg, insisto. Aunque recientes investigaciones apunten incluso a una revalorización del papel de la mujer en las corrientes intelectuales de la primera modernidad española, en realidad, hay que reconfigurar la noción de conciencia feminista desde la raíz, considerando la subjetividad como medio de expresión política por excelencia. Lo que me interesa en este capítulo es plantear un paradigma conceptual que parta de la premisa de que el feminismo está por todas partes. Además, el ejemplo concreto de la literatura española del siglo XVII será sintomático de otras épocas;

pues podemos decir que la expresión del feminismo a menudo no se puede separar de las representaciones de lo femenino, que llevan siempre el germen de lo rebelde, al margen de quien las escriba y del contexto en que se den.

Como estamos tan acostumbradas y acostumbrados a pensar linealmente, si tuviera que explicar de forma lineal cómo se estructuraría esa «otra historia del feminismo», esa historia de lo invisible, diría que los textos que abiertamente se oponen a la misoginia ocupan uno de los dos extremos de todo el compendio de manifestaciones de la conciencia o subjetividad feminista del siglo XVII español; en el otro extremo situaríamos aquellas manifestaciones esporádicas más elusivas que aparecen en textos de autoría masculina.⁸ En el amplio espectro del medio estarían todos los brotes esporádicos que aparecen en textos escritos por mujeres, en donde se expresa de alguna manera la subjetividad de un sujeto femenino buscándose a sí mismo en el acto de afirmación de sí, y que sin duda podrían ser reflejo de lo que pudo ser el «latido de la calle» para otras mujeres y para algunos hombres, siguiendo el planteamiento que aquí propongo. Quiero decir que todas aquellas instancias en donde pueda identificarse la expresión de un «yo-sujeto» en proceso de búsqueda, en un devenir hacia sí mismo, habría que rescatarlos para la historia del feminismo. Más adelante en este capítulo daré algunos ejemplos concretos de cómo aparece ese «yo-sujeto» al que me refiero, en textos poéticos del XVII. Baste ahora afirmar que en multitud de textos se encuentran formas de subjetividad verbalizadas a través de los códigos literarios vigentes que, en mayor o menor grado, reflejan, no sólo una voluntad de resistencia, sino también y sobre todo, un deseo de cambiar o de definir cómo se conceptualiza y se concibe lo femenino. Son todas ellas expresiones de lo que en este libro he llamado la «emoción feminista».

8. Un estudio de este tipo de manifestaciones excede al propósito de este libro. En otro lugar sí he dedicado algo más de espacio a delinear el fenómeno del feminismo en la obra canónica por excelencia de Cervantes, *Don Quijote*; en concreto en mi ensayo «La voz in(di)visible. Dulcinea y el feminismo en la Primera Parte del *Quijote*», en *El Quijote en clave de mujeres*.

Subjetividades del deseo

Un estudio del feminismo como fenómeno literario que no parta de un cuestionamiento de nociones esencialistas y deterministas de la diferencia sexual, está, en el fondo, limitando sus propios logros. No es mi intención atacar los estudios que ya se han hecho, ni menospreciar el posicionamiento de las contribuciones de las mujeres a la cultura en los libros —en los raros casos en que esto ocurre—, sino todo lo contrario: reconocer su valor, pero ofreciendo también una herramienta alternativa de análisis.

Para comprender hasta qué punto cuajó la corriente de pensamiento de corte feminista que estaba presente —más de lo que a menudo se acepta— entre los hombres y mujeres de letras, pero también entre la gente común de la era preindustrial peninsular, hay que echar una mirada cuidadosa a la literatura, sabiendo que ésta era fuente principal de transmisión y entretenimiento popular. Aunque estemos inmersas e inmersos en un sistema de pensamiento clasicista, excavando en la palabra, en la creación literaria del siglo XVII, salta a la vista que, en numerosos textos de la época, existen por doquier expresiones del cuerpo femenino configuradas a base de códigos literarios usados una y otra vez hasta la saciedad. Pues bien, lo que propongo es examinar las imágenes corporales con la mente abierta a que puedan contener vestigios de una subjetividad feminista. Parto para ello del siguiente postulado, que ya he perfilado al principio de este capítulo: que el feminismo no era sólo un discurso abiertamente combativo contra los estereotipos sobre la mujer más difundidos por la literatura misógina; ni tampoco sólo una reinterpretación de fuentes bíblicas y clásicas, ni un mero reclamo de derechos concretos; sino que el feminismo consistía, sobre todo o también en formas de subjetividad verbalizadas a través de imágenes polisémicas, a menudo corpóreas, cuyos códigos expresivos estaban al alcance de la mano de cualquier persona que se ponía a escribir, hombre o mujer; y que además, eran lugares comunes para el lectorado/*ecouteur* de la época. En mayor o menor grado, tales imágenes en donde aparecía el cuerpo femenino, reflejaban un deseo de cambio, una rebeldía, una resistencia, un anhelo de autoridad cultural o un ansia de libertad o de ser —literal o figuradamente. O desprendían, digámoslo claro, una tensión emocional relacionada con la experiencia de ser mujer en el mundo y en el mar de la palabra. Pero ¿cómo teorizar

sobre cómo se expresa la experiencia de un sujeto cuya esencia es una carencia, un proceso, un devenir, un deseo de ser?

El enfoque que propongo requiere en primer lugar un liberarse de «los hábitos mentales de la linealidad y de la objetividad» y de la hegemonía que éstos ejercen sobre nuestras formas de pensamiento (Braidotti, 2002: 1). Lo cual significa acercarnos inicialmente al texto sin pensar ni en el «feminismo», ni en «lo femenino», ni en la categoría «mujer», como unidades de estudio que es posible delimitar claramente. En lo que respecta al siglo XVII, esto es especialmente importante, puesto que nos encontramos ante una cultura en donde ninguno de esos tres conceptos había adquirido la cohesión significativa que iban a tener después con la modernidad. Es más, en aquella época, el devenir del sujeto femenino en el discurso y lo que éste quiere llegar a ser, coincidían literalmente. Se trataría entonces de delimitar las figuraciones expresivas que aparecen en las mutaciones lingüísticas de los códigos de la época. Para ello hay que pensar siempre en un sujeto cambiante, en proceso de búsqueda de sí mismo y de un lenguaje propio; un sujeto en proceso de formación, pero sin las connotaciones negativas de lo que «aún no es», sino todo lo contrario: un sujeto que es delimitable, ante todo y solamente, como potencialidad expresiva, porque ocupa el lugar privilegiado de lo indefinido; del deseo, el devenir y la búsqueda. Del mismo modo, hay que pensar en el feminismo como un discurso fragmentado, abierto, infinito en sus posibilidades de articulación expresiva, en donde se articulan las fluctuaciones de dicho sujeto. Y es que esa búsqueda, ese devenir y ese deseo de ser del sujeto femenino que podemos hallar en la representación del cuerpo, del amor, de *eros*, son la potencialidad expresiva de la conciencia feminista; los caminos que recorre la «emoción feminista» en el territorio literario. Tender a la subjetividad en una consecución o concatenación de descubrimientos de sí mismo significa, para un sujeto, experimentarla como «un proceso social mediado» por lo externo que, a su vez, moviliza las estructuras más profundas del yo (Braidotti, 2002: 3). Por lo tanto, las manifestaciones de la subjetividad que aparecen en los textos literarios llaman la atención sobre los poderes externos, pero también, sobre el deseo de superarlos.

Rosi Braidotti ofrece la siguiente definición de la subjetividad que y me parece particularmente útil para el estudio de lo femenino y del feminismo que estoy proponiendo:

«Subjetividad» se refiere al proceso que une el principio reactivo (*potestas*) del poder y las instancias activas de éste (*potentia*) bajo la unidad ficcional de un «yo» gramatical. El sujeto es un proceso hecho de constantes fluctuaciones y negociaciones entre diferentes niveles de poder y deseo, que es lo mismo que decir entre elecciones conscientes o impulsos inconscientes. Sea cual sea la impresión de unidad que hay tras esto, no se debe a una esencia concedida por Dios, sino a una coreografía ficcional de muchos niveles que convergen en un «yo» operacional. *Esto implica que lo que sostiene todo el proceso de llegar-a-ser-un-sujeto es el deseo de saber, el deseo de decir, el deseo de hablar; es un deseo fundacional, originario, vital y necesario, y por ello único, de llegar a ser* (énfasis mío). (Braidotti, 2002: 22)

Adelantaré ya algo que explicaré e ilustraré con detenimiento más adelante: que los códigos literarios del siglo XVII no sólo permiten la configuración de un sujeto femenino que no conoce sus barreras ni su propio lenguaje, sino que lo favorecen. Es más, aunque suene algo temerario, los códigos literarios y estéticos de la época propician, de algún modo, la expresión de subjetividades feministas. La lógica de lo incompleto, que caracteriza las representaciones del «yo» a través del cuerpo, convierte al discurso en un lugar expresivo rebelde y privilegiado para albergar la conciencia feminista. Digamos que el sujeto femenino se configura, literalmente, como un «yo» sólo inteligible dentro de la lógica del proceso, de un proceso permanente de aspiración hacia el auto-conocimiento, en donde, entre líneas, éste declara su deseo de alcanzarse y descubrirse. De ahí que la subjetividad femenina conlleve una carga social y política, pues desvela, o nos deja entrever, las huellas de un «yo deseante», reflejo de un sujeto que se mueve por el estrecho espacio que media entre las restricciones y limitaciones ideológicas, morales, religiosas, filosóficas, estéticas de los poderes de la época, y el proceso de superación, relativización y/o destrucción de éstas, en el ámbito expresivo del deseo, en la palabra. Como mostraré más adelante, en la literatura del siglo XVII, la conciencia *en proceso*, a la que me refiero es enormemente expresable, precisamente, por el desgaste que tenía un lenguaje poético sobre el cuerpo femenino, altamente codificado, que hacía que la imagen fuera, como mínimo, ambivalente, híbrida, polisémica.

Algunos trabajos críticos que en su tiempo abrieron una brecha interpretativa importante en el estudio de la literatura de los Siglos de oro, pueden servir como contrapartida para explicar mejor el fenómeno al que me refiero de la existencia de una conciencia feminista mucho más extendida de lo que se cree. Por ejemplo, estudios basados en el psicoanálisis, como los de Ruth El Saffar, proponían que en la España de la Contrarreforma se produjo un fenómeno de «masculinización» de la sociedad, según el cual, la definición de una identidad colectiva se hizo claramente a expensas de una «otredad» femenina (El Saffar, 1994: 13). Aunque Ruth El Saffar desarrolló este concepto a lo largo de su extensa obra, su estudio póstumo sobre el misticismo a través de la obra de Isabel de la Cruz (1583-1648), es especialmente relevante, pues interpreta el misticismo como manifestaciones de un contexto socio-cultural y político degradante en relación con el cuerpo femenino. En la literatura, el fenómeno de masculinización se manifestaba, según la autora, por una falta de flexibilidad de los códigos expresivos para articular nociones de lo femenino que se salieran de los parámetros establecidos. Sin embargo, como El Saffar demostraba, el mismo fenómeno de la masculinización de la cultura también engendró múltiples formas de resistencia y subversión cultural entre las mujeres del siglo XVII. Sin restar valía a los magníficos estudios críticos que han seguido esta línea, en mi opinión, no es posible hacer justicia a la postura cultural de las mujeres del siglo XVII, ni a lo que fueron las expresiones de sus anhelos y rebeldías, sin reimaginar la categoría de lo femenino más allá de la categoría «mujer», y más allá de los binomios autor/texto y dominio/subversión. Y es que, si no nos posicionamos fuera del círculo vicioso conceptual del poder, es imposible romper las jerarquías de sus dicotomías que nos impedirán realmente acceder a expresiones que se dan, precisamente, como formas libres de la conciencia configurando un espacio propio de la expresión.

Aunque nos duela desprendernos del rastreo de «autoras» —lo cual no significa dejar de reclamar su presencia en la historia de nuestra cultura, tan aberrantemente eliminada de nuestra memoria— sólo al hacerlo transitoriamente podrá apreciarse la dimensión rebelde de la representación del mundo y de la exploración de la subjetividad que construyeron muchas mujeres del pasado. Esta ingente tarea requiere establecer primero nuevas coordenadas entre

las representaciones metafóricas del sujeto, la estructura simbólica de una subjetividad de lo femenino abocada al deseo, y por último, el imaginario socio-cultural de donde emerge todo ello. Es decir, no se trata de proclamar—o dejarla suspendida por un momento—la «muerte de la autora» (que aún no había nacido como tal porque el concepto de autoría en femenino es muy posterior), sino más bien de llegar a la «autora» haciendo una circunvalación, sin dejarnos seducir ni engañar por las apariencias monolíticas, lineales o bipolares de la cultura, en lo que se refiere a la diferencia sexual. Es preciso pues, cuestionar conceptualmente que existan bases inamovibles de la subjetividad; entre otras cosas, para entender mejor los efectos que una demarcación institucional e ideológica del poder sobre los sexos pudo haber tenido sobre las mujeres, en concreto, en el contexto geopolítico e histórico-discursivo del XVII.

En su polémico pero sugerente intento de revisar históricamente la lógica con que se pensaban los sexos y el género en la primera modernidad, Thomas Laqueur demostraba, ya hace algún tiempo, que el concepto de diferencia sexual no se anclaba en una distinción biológica drástica entre los cuerpos masculino y femenino (Laqueur, 1990: 109). Durante la época pre-industrial en Occidente dominaron dos tradiciones en torno al cuerpo, lo que él llama «el discurso de un sólo cuerpo», originada en la teoría galénica de la morfología, y «el discurso de la particularidad de lo femenino», cuyos orígenes se remontaban a la concepción aristotélica de la fisiología. En ninguna de estas dos vertientes el sexo femenino tenía explicación como un concepto separado, independiente o libre en sí mismo del masculino. Para explicar por qué la mujer era un ser a medio camino de desarrollo físico y moral con respecto al hombre y los animales, en la escala de evolución de las especies, la clave estaba en la biología; bien en la condición interna de sus órganos sexuales —según la tradición galénica, o bien en la frialdad y la humedad de su constitución— según la tradición aristotélica. Tanto para unos como para otros, la anatomía era el centro del ser y del comportamiento de la mujer, su esencia; pero, paradójicamente, como Sidonie Smith ha señalado, también su camino hacia la no-esencialidad (Smith, 1993: 12).

En la España de los siglos XVI y XVII se recogieron todas esas tradiciones en múltiples tratados médicos; el más conocido y leído

fue el *Examen de ingenios para las ciencias* (1575) de Juan Huarte de Sant Juan, pero hay muchos más.⁹ Como para la mayoría de los moralistas de la época, para Huarte de San Juan, el papel de la mujer, y con él la concepción de lo femenino en general, no se entiende más allá de su facultad reproductiva: «Luego la razón de tener la primera mujer no tanto ingenio le nació de haberla hecho Dios fría y húmeda, que es el temperamento necesario para ser fecunda y paridera» (Seres ed., 1989: 614-615). No es de extrañar pues, que Juan Huarte dedique gran parte de su tratado a exponer sus recomendaciones prácticas para conseguir el nacimiento de un hijo varón: «Los padres que quisieran gozar de hijos sabios y que tengan habilidad para las letras han de procurar que nazcan varones; porque las hembras, por razón de la frialdad y humedad de su sexo no pueden alcanzar ingenio profundo» (Seres ed., 1989: 627). Pues bien, es precisamente en el Renacimiento, y después en el Barroco, cuando el cuerpo femenino se nos presenta como la perfecta metáfora de la incongruencia política que hay detrás del esencialismo biológico determinista que caracteriza a la época. Los parámetros culturales del cuerpo femenino estaban determinados, no sólo por un afán por identificar la esencia del sujeto masculino o femenino con su constitución física —como dice Huarte de San Juan: «razón será, por lo dicho, que sepamos su definición [del sujeto] y qué es lo que contiene en su esencia» (Seres ed., 1989: 185)— sino también por la exclusión de la mujer del concepto universal de sujeto que era implícitamente masculino (Smith, 1993: 11). El afán de control político del cuerpo femenino entrañaba entonces una clarísima contradicción conceptual puesto que la concepción renacentista de sexo biológico no proveía una categorización clara de los dos sexos. El resultado —he aquí lo interesante para el propósito de este libro— fueron subjetividades no identificables, no definibles,

9. Entre otros autores de tratados médicos recogidos por Teresa Soufas, figuran: Francisco López de Villalobos, con *Sumario de la medicina*; Dionisio Daza Chacón, con *Práctica y teorica de cirugía en romance y en latín*; Juan Gutiérrez de Godoy, con *Disputationes Phylosophicae, ac Medicae super libros Aristotelis de memoria, et reminiscencia, physicis utiles, medicis necessariae duobus libris contentae*; Pedro Foresto, con *Observationum et Curationum Medicinalium sive Medicinae Theoricae et Practicae*; y Pedro García Carrero, con *Disputationes medicae super sen primam*.

no catalogables mediante un modelo binario de los sexos. No queda más remedio que tener en cuenta la siguiente hipótesis: que la revalorización y preponderancia del cuerpo en el discurso literario puede indicar, reflejar, en aquella época, una revisión —consciente o no— del orden socio-cultural de su tiempo que se afanaba por controlar lo incontrolable.

La subjetividad feminista se escribe siempre desde las paradojas de la cultura. Hay que llamar la atención —como ha hecho la crítica feminista desde múltiples ángulos— sobre el hecho de que la identidad sexuada del ser humano cumple funciones políticas, de una forma o de otra. En concreto, en el momento geopolítico del siglo XVII español, la idea de un cuerpo varonil como modelo de perfección física y moral servía el propósito de mantener vivo —si se quiere— o simplemente de favorecer, un complejo aparato político-ideológico que se ha llamado patriarcal, de amplias repercusiones sociales exportadas mucho más allá de la Península Ibérica, a otros confines del imperio español. Parte de las consecuencias de ese código moral institucional fueron muy negativas para las mujeres, limitando sus derechos y oportunidades reales; sobre ello hay numerosos y extensos estudios; detenerme brevemente en ellos sería simplificarlos demasiado. Mi propósito en este capítulo es meramente proponer un giro estratégico *en positivo* —desde el punto de vista de la crítica feminista— para el acercamiento a una época determinada pero extensible a otras. Y es que tenemos al menos dos opciones críticas igualmente válidas: una, desentrañar las perversidades de una época poniendo de relieve los logros de las mujeres a pesar de éstas, y otra, aun conociendo las formas e instituciones autoritarias del poder institucional y social, centrarnos en las libertades incontenibles que éstas engendran o conllevan sin saberlo. En mi opinión, echar una mirada en positivo al panorama político-social del XVII, preguntándose de qué manera pudo beneficiar a la expresión polimórfica de la «emoción feminista» y sus subjetividades, es enormemente productivo y liberador; es decir, para el propósito que me ocupa, elijo la segunda vía crítica.

En el cuerpo, como diría Foucault, pueden identificarse no sólo los intentos desesperados de los poderes ideológicos e institucionales por definir identidades y roles sexuales, sino también su imposibilidad de hacerlo. Por lo tanto, sólo a través de un examen

detenido del cuerpo, que tenga en cuenta la *politicidad* o no-objetividad de lo binario de los sexos, tendremos acceso a una visión más cercana al contexto socio-cultural del siglo XVII, en lo que fueron las subjetividades feministas de aquella época; una época en donde aún no se había consolidado la visión humanista positivista del sujeto —ni tampoco la científica sobre los sexos— que luego iba a marcar la modernidad. A mi entender, lo que sí ocurrió fue que las subjetividades feministas se filtraron por los huecos expresivos de los códigos sobre *eros* y el amor, heredados y reciclados hasta su máximo desgaste expresivo; en ellos, el cuerpo de la mujer era protagonista indiscutible, convirtiéndose así en imagen polisémica por excelencia.

Aún hay más. No se puede tener un cuadro más o menos claro de en qué consistieron las críticas del siglo XVII que podríamos catalogar como feministas, sin tener en cuenta un fenómeno formal y estético muy importante: que una de las características principales de la cultura de la época era la intertextualidad; su naturaleza metaliteraria, intradialogante. Esto tuvo su contrapartida en otro fenómeno: que el feminismo del que yo hablo estaba también muy *literaturizado*; es decir, que se manifestaba en gran medida a través de formas de expresión literarias con las cuales el/la lector/a debía de estar muy familiarizado/a, y que eran difícilmente reconocibles como subversivas y feministas, incluso en su época. La duda es: ¿por qué el feminismo estaba muy extendido como discurso diferenciado y, al mismo tiempo, no se habían atisbado muchas de sus otras manifestaciones más sutiles en los textos de la literatura? Irónicamente, los mismos códigos expresivos servían para transmitir simultáneamente visiones del mundo antagónicas: masculinistas y feministas. No obstante, quiero proponer aquí que precisamente la literaturización de la expresión literaria hizo —gracias a dicha ambivalencia— más fácil autorizar y camuflar las subjetividades feministas, las expresiones de la «emoción feminista». Esto es, para entender el feminismo como un fenómeno global en su época, hay que indagar de lleno en el lenguaje literario, presuponiendo, entre otras cosas, que éste sirvió para poner de manifiesto formas de descontento con respecto al *status quo*, las cuales a veces eran invisibles o irreconocibles —no sólo para nosotros y nosotras hoy, ni para una audiencia o censura coetánea— sino tal vez también para el *lectorado/écouteur* de la épo-

ca en general. Es más, ¿por qué no sospechar que la subjetividad, feminista se habían constituido hasta tal punto como expresión de lo femenino que ésta era inextricable de la expresión de otras subjetividades allí donde se encontraban el cuerpo femenino y los discursos sobre *eros* y el amor —que eran los *topoi* más recurrentes cuando se trataba de representar a lo femenino?

Leer sin leer leyendo

Para comprender mejor cómo se manifiesta la noción de lo femenino en la literatura y qué es feminismo en el sentido muy amplio que propongo, es importante examinar cómo puede interferir el acto mismo de la lectura en el proceso de identificación y de expansión de la conciencia feminista. En épocas como el siglo XVII, en que lectura, escritura y oralidad tienden a fusionarse, esta óptica puede sernos muy útil. Sin embargo, además del problema de la lectura en un período de tiempo determinado, están las relaciones entre quien lee o interpreta un texto desde otro espacio temporal, por ejemplo, el contemporáneo, y el texto mismo que se estudia. En concreto, ¿cómo leer textos que están inmersos en algo tan complejo como la realidad socio-cultural del siglo XVII? Una cosa está clara: dado que el estudio de la cultura del XVII debe conllevar —como vamos viendo— también el análisis de fuentes «virtuales» o *quasi* invisibles y muy elusivas, esto es, manifestaciones de la subjetividad en donde se manifiesta la conciencia feminista, se hace urgente aplicar técnicas de estudio que sirvan para apresar lo subjetivo en el único tiempo cognoscible para nosotros: el presente del acto mismo de la lectura. Podría tratarse de algo así como delinear *cartografías* de la subjetividad, teniendo en cuenta que una cartografía es una lectura del presente hecha para examinar la relación de la subjetividad con su localización geopolítica e historico-discursiva, y para ofrecer siluetas de los avatares del «yo» en el discurso. A falta de otro término, por ahora, *cartografía* puede servirnos, aunque éste refiera demasiado a una realidad material y no se ajuste del todo a lo que estoy sugiriendo: la necesidad de utilizar un paradigma conceptual para intentar, precisamente, determinar los confines más elusivos, no tangibles fácilmente, del feminismo.

En cuanto al aspecto geopolítico, al nivel socio-cultural y político-religioso, el siglo XVII implica un complejo sistema de tensiones

y distensiones, una amalgama de discursos, entre los cuales se hallan los del conservadurismo ideológico de la Contrarreforma, impuesto desde las instituciones del poder; múltiples formas de resistencia y visiones del mundo chocan entre sí; particularidades de cada lugar geográfico en relación con tales tensiones y distensiones, y del individuo que ha absorbido todo ello en forma también de tensión y distensión, entendidas éstas desde una perspectiva foucaultiana. Un complejo cuadro de tendencias literarias y filosóficas que confluyen en un período de tiempo específico y que dan origen a un texto concreto, a una instancia, a una enunciación, a una imagen. La elaboración de cartografías no sería nunca un proceso finito; es decir, no se trata de catalogar, ni si quiera de identificar los componentes implícitos o explícitos de los niveles que convergen en el momento de la enunciación o de la lectura, sino todo lo contrario, se trata de resignarnos a la idea de que hay que huir de cualquier forma de catalogación y sumergirse en el *presente* del texto; pero sin olvidar—aunque pueda parecer una contradicción—sus coordenadas geopolíticas e historico-discursivas. Y es que nunca podemos tener más que la garantía de que una cartografía es un instante que atrapa otro instante, que cataloga una de las manifestaciones erráticas de un proceso, en donde el «yo» desea llegar a ser; el primer instante pertenece al ámbito de lo teórico y el segundo se sitúa en el de la representación.

Me mueve mi propio convencimiento de que sólo mediante el examen cuidadoso de cómo se expresaba lo femenino y el feminismo —y en la literatura en este caso— es posible acercarse a una visión más completa y profunda de una sociedad y de una época. No hay que olvidar que el ámbito en donde potencialmente se manifiesta el feminismo del que estoy hablando rompe totalmente con cualquier noción de canon —como vimos en el capítulo anterior— pues, entre otras cosas, es conceptualmente infinito, indefinible e inabarcable, de ahí su enorme potencial expresivo. Para ilustrar sus posibles manifestaciones, es posible ir a cualquier lugar del texto pero se requiere la modestia absoluta del lector; de un lector que acepte, como han apuntado las teorías cibernéticas, en un ámbito diferente al literario, que existe «textualidad más allá de la metafísica, pero a través de lo concreto, de la anatomía y de lo temporal» (Aarseth, 1994: 57). Se podrían recopilar muestras de la *textualidad feminista*

en cualquier ámbito de la cultura y de la literatura, aunque para este estudio haya elegido la literatura como ejemplo en su variante que mejor conozco: la literatura del siglo XVII español, y en particular los escritos de las mujeres.

Podría parecer una contradicción irresoluble elegir textos basándose en una marca temporal específica, y en el determinante genérico-sexual de la autoría, para sugerir y demostrar que todo texto del siglo XVII, incluso aquél que haya sido demarcado claramente como misógino, debe algo de su capacidad expresiva a discursos que hablan, precisamente, sobre la diferencia sexual y que aportan vestigios de una conciencia feminista. Pero mi elección no es casual, sino que responde a dos criterios cuidadosamente considerados. El primero hace referencia a que, para ilustrar cómo el feminismo está garantizado como posibilidad expresiva, hay que entender cómo se constituyen literariamente los conceptos de autoría y de control discursivo, porque el feminismo en la época que me ocupa es en gran medida inextricable de la expresión de autoridad y agencia cultural. El segundo criterio tiene que ver con una doble premisa que ya adelantaba al comienzo de este capítulo: que el feminismo se halla potencialmente en la representación de cualquier tipo de subjetividad femenina, al margen de quien la exprese y de cuál sea el mensaje que se quiere comunicar. Puesto que el cuerpo ocupa un lugar central en las narrativas que hablan de la diferencia sexual, es en los escritos que tienen una autoría femenina explícita, en donde mejor se puede apreciar el fenómeno de las tensiones y distensiones que la diferencia sexual produce; esto es, en el complejo *mare magnum* lingüístico fluctuante, polimorfo que es un texto; indescriptible desde paradigmas estrictamente binarios como puedan ser el de «lo dominante» frente a «lo alternativo o subversivo».

¿Quién imita a quién?

El estudio de las formas de expresión de lo femenino y de la recomposición de la historia del feminismo, son dos tareas inextricables la una de la otra, codependientes, aunque hasta ahora ambos fenómenos se hayan estudiado por separado en multitud de ocasiones. Existe una íntima relación entre las formas de conocimiento y la experiencia concreta. Entre la experiencia individual y la expresión

sólo media el lenguaje pero, como la crítica post-estructuralista dejó muy claro, la experiencia individual está también moldeada por el lenguaje hasta el punto de que aquella sólo se nos ofrece como pequeñas pinceladas de lo que es, fue y deja de ser, simultáneamente, en y desde el lenguaje. Este fenómeno es de especial importancia para el estudio de los siglos de oro, puesto que la moda de la *imitatio* debe siempre ponernos en guardia al acercarnos a un texto, y debemos ser conscientes de que lo que tenemos delante es en parte una *mentira literaria*. Esto es, entre otras cosas, el texto es expresión de la incapacidad del lenguaje para representar la experiencia individual como algo distintivo y absoluto; o lo que es lo mismo, siguiendo a Drucilla Cornell en su lectura de Derrida, la incapacidad del discurso y del sujeto empírico para adquirir presencia absoluta a través del lenguaje, pues éste depende de un sistema lingüístico anterior al enunciado (Cornell, 1992: 51). Sin embargo, lo que propongo es que tal incapacidad es lo que debe nutrir a la crítica feminista —en lo que se refiere a la literatura del siglo XVII, pero, también, a la de otras épocas. Así pues, la crítica que pretenda buscar espasmos del feminismo en los textos de los siglos de oro debe identificar, no sólo los puntos de convergencia entre el lenguaje y la experiencia que parece ser expresada, sino también —y tal vez sobre todo— determinar cuáles son los vacíos lingüísticos por donde se filtra lo que la experiencia individual cree poder expresar.

La pregunta sería; ¿cuáles son los silencios que denotan la ansiedad por articular esa tensión que se produce entre la rigidez de los códigos literarios y las explosiones de las aspiraciones de individualidad contenidas en el lenguaje de manera arbitraria? Y es que el lenguaje no puede ser del todo *propiedad* del sujeto que se expresa a sí mismo, según Derrida. Sin embargo, en el caso de la escritura de las mujeres, la imposibilidad que tiene el discurso para reflejar, plenamente y con transparencia, la experiencia de búsqueda de sí de un sujeto que lleva la marca sexual, hace que el discurso sea doblemente autorreferencial; esto es, que hable al mismo tiempo del sujeto que se libera en él y de la propia transformación del discurso en el proceso de dicha liberación. Algo maravilloso e imperceptible a primera vista ocurre de pronto: el discurso que parece contener y restringir al sujeto femenino con sus estrictos códigos, es precisamente lo que lo libera al tiempo que se

libera a sí mismo, mediante el proceso de significación de la imposibilidad del lenguaje de restringir el significado.

No se trata tanto de que el acto de la escritura sea una especie de traducción o liberación en el sentido de Benjamin, esto es, de «revelación» de una verdad originaria remota; más bien se trata de que, en este caso, la escritura en el siglo XVII implica siempre la posibilidad de que albergue la liberación de los códigos estéticos, de la huella contextual inscrita en ellos, así como de un potencial significador anterior al contexto, a la cultura *per se*. La tensión lingüística que se produce entre el discurso, el sujeto y la expresión de una experiencia, se agudiza en el llamado Barroco español con un resultado, a mi juicio, extremadamente importante y esperanzador para la crítica feminista: que política y poética se unen en las convenciones literarias. Ocurre pues el fenómeno contradictorio, muy rico en cuanto a la producción de significado, de que al mismo tiempo que se articula la imposibilidad de expresión de las subjetividades femeninas, también se expresa su absoluta posibilidad de existir en el lenguaje.

Para bien o para mal, sólo podemos acercarnos a aquellos vacíos y a aquellas expresiones de la experiencia individual que quedan atrapadas (o liberadas) entre los «pliegues» del lenguaje. Hay que partir pues del hecho de que cuando estamos ante un texto del siglo XVII, la invisibilidad del feminismo puede ser sólo un *guiño* de la palabra. Nos encontramos así ante un dilema: ¿cómo se puede comenzar a hablar desde lo concreto sobre un feminismo que lo abarca todo y que en múltiples ocasiones parece no estar ahí? La respuesta que propongo es la siguiente: presuponiendo la universalidad, neutralidad y omnipresencia del feminismo como punto de partida; del mismo modo que se ha hablado tanto de un discurso literario, modas literarias, tendencias estéticas, etc. sin aludir ni tan siquiera a un discurso patriarcal que subyace en muchos textos. O si se prefiere, la respuesta podría ser también la siguiente: admitiendo que los discursos del poder, que parecen lógicos, históricos y universales, imponiéndose por doquier a través de un lenguaje altamente codificado, cuanto más neutrales y universales se presenten a sí mismos, más encierran su propia anulación, al tiempo que su propia razón de ser; o lo que es lo mismo, más refieren o albergan o favorecen o contienen al feminismo. Conviene recordar aquí, que por feminismo entiendo

en este caso: la expresión de una «emoción feminista», a través de múltiples y diversas formas de la subjetividad, de un «yo» femenino que se busca a sí mismo en el discurso. Me atrevería a afirmar que el significado de una palabra nunca está libre de la posibilidad de un feminismo latente, tan latente como otras infinitas posibilidades expresivas, y no menos que éstas.

Por lo tanto, excluir de la historia literaria al feminismo y a las mujeres —las principales enunciadoras del feminismo en tanto en cuanto «emoción feminista»— es alejar de la verdad a un lenguaje, y con él a una cultura y a su historia, aún más de lejos de lo que ya de por sí está de ello, según Benjamin. Es otras palabras, es hacer un acto de sabotaje, no sólo contra las mujeres —aunque esto tiene, tremendas consecuencias para nosotras, como por ejemplo la ausencia de memoria histórica— sino contra toda una cultura, contra todo un pueblo, una sociedad, una civilización.

Quizás alguien se esté preguntando qué utilidad tiene definir un discurso como algo que no se puede diferenciar de aquellos códigos que garantizan la hegemonía de una visión del mundo masculina; o hasta qué punto no resulta contraproducente o improductivo declarar la *invisibilidad* del feminismo. Habrá también quien cuestione la utilidad de atender al lenguaje y a los vacíos y silencios del texto para denunciar o combatir la realidad social de la discriminación sexual. Por último, habrá quien ponga en duda si el tipo de articulación expresiva del feminismo al que estoy aludiendo se leyó como tal en su época. Pues bien, no existen respuestas definitivas a ninguna de estas preguntas, por frustrante que pueda parecer. No obstante, mi empeño es demostrar que entrar sigilosamente en los silencios erráticos del feminismo y captar algunas de sus manifestaciones puntuales, e incluso trazar algunas de sus cartografías para reconstruir parte de su *logos* propio, es enormemente liberador y esperanzador; aunque sólo sea por la importancia política que tiene reconocer las limitaciones de los discursos del poder que parecen siempre imponer su sombra hegemónica. Yo diría que la «invisibilidad» del feminismo es la clave de su fuerza política porque, utilizando las palabras de Zillah Eisenstein, «Si nada es inmediatamente visible ni directamente legible, la escritura es política desde su misma raíz. Nada escapa a la invención ni a la interpretación ni a la subversión» (Eisenstein, 2008: 43).

Para establecer coordenadas entre la literatura y la realidad, mi propuesta parte de la idea del carácter material de la ideología, en donde convergen ciertos sectores de la crítica marxista y post-estructuralista; idea que podría resumirse en la afirmación de que el significado y la conciencia no existen fuera del lenguaje. Es decir, hay que dar carta blanca a la noción de que la literatura, por elitista que parezca es, de un modo u otro, expresión simultánea tanto de las contradicciones de una época y de una sociedad, como de instancias de la conciencia individual y colectiva. No hay que olvidar, como Althusser diría, que el control que el individuo cree ejercer sobre el lenguaje, y la posición que cree tomar con respecto a una ideología, es algo meramente *imaginario*. Esto es, para el propósito de lo que estoy proponiendo en este capítulo, cabría afirmar en términos más llanos, que el lenguaje, y con él los códigos literarios, tienen —en los siglos de oro al menos— un cierto componente de vida propia; que tal independencia de los códigos expresivos se debe en parte a la intercambiabilidad e hipercodificación de éstos, respondiendo a la moda literaria de la *imitatio*; y que puesto que es imposible afirmar con toda certeza qué expresan o a qué aluden dichos códigos, el feminismo halla su reducto más sagrado en ellos como expresión de una conciencia individual, pero también de la posibilidad de que se dé una conciencia colectiva de corte feminista.

Llegados a este punto, he aquí otra de las claves de mi propuesta: el feminismo se halla en algo que podríamos denominar *intraexplosiones* de un código literario compartido y moldeado por diferentes discursos al mismo tiempo, ideológica o culturalmente hablando, los cuales cuanto más se afanan por diferenciarse en la expresión, más se afianzan en su propia indefinición. Para entender este fenómeno, habría que pensar en algo parecido al principio básico de «complementariedad» en la física cuántica, según el cual dos realidades físicas aparentemente incompatibles son complementarias, no contradictorias (Davies y Gribbin, 1992: 208). Es decir, para el propósito de mi argumento, la doble posibilidad expresiva, feminista o no, de un código literario, es algo inherente al discurso; dos aspectos complementarios o dos manifestaciones complementarias de una misma realidad lingüística. Este principio de la *complementariedad* se halla sobre todo en los códigos expresivos alrededor del cuerpo femenino, como veremos.

Hipermaterialidad

Hablar de un feminismo que habita el silencio es darle una historia expresiva propia. El feminismo al que me refiero habla de la irreductibilidad del silencio, de las rupturas, de los ecos de un sujeto que se representa a sí mismo en toda su potencia omnipresente de llegar a ser sin ser aún; en su privilegiado lugar expresivo de lo marginal —visto desde una lógica tradicional dualista— en el espacio infinito del deseo más allá de *eros*; deseo de ser, de hablar, de conocerse —visto desde el paradigma no lineal que propongo. ¿Habría algo más irreducible e incontrolable que el deseo? Los filósofos de la posmodernidad, en concreto, Gilles Deleuze y Félix Guattari en su libro *Anti-Oedipus*, planteaban una visión del sujeto y de la subjetividad en donde el deseo era la principal fuerza ontológica positiva y productiva (no como falta o ausencia inquietante como planteaba el psicoanálisis, por ejemplo). Pues bien, en mi propuesta, toda esa fuerza confluye en un lugar que está a la vez marcado y liberado por la diferencia sexual: el cuerpo. El cuerpo puede así explicarse como un cuerpo representado que sólo es definible en la potencia misma de su propia interioridad, no unívoca; en el instante contextual concreto y presente en donde aparece; un cuerpo que siempre es diferente de sí mismo. En el sentido clasicista es pues, un cuerpo indefinible, tan indefinible y caprichoso como el *logos* que lo articula; tan irrepresentable e ilegible como la ausencia que expresa. Representa y es simultáneamente todos los espacios de la muerte y de la vida del sujeto que es y se hace en él. Una vez más, reconstruir su historia es rescribir la manera de hacer historia, porque su historicidad, en este caso, implica liberación de lo finito, de la diferencia; liberación de toda esencialización a la que, reiteradamente, está sometido en las perspectivas críticas y en los discursos que operan desde la diferencia.

El precepto freudiano de que es posible hallar una definición universal de las estructuras psicológicas de lo femenino y de lo masculino, es decir, más allá de la entrada en contacto con el lenguaje y lo social, fue en su día seriamente cuestionado por teorías post-estructuralistas que abogaban por la idea de que el lenguaje no refleja simplemente el significado, sino que constituye el significado. El argumento principal era que no es posible hablar de nociones prediscursivas de la sexualidad ni de la identidad, ni siquiera en

términos lacanianos, según los cuales, si bien no existen significados ni estructuras fijas prediscursivas, sí es posible referirse a un significador transcendental regulador de la diferencia sexual que estaría representado por el *falo*. Para Jacques Derrida, como para Lacan, no existía un significado fijo para la palabra, todo era contextual; pero a diferencia de Lacan, para Derrida el principio regulador del significado no era el deseo sino sólo el contexto. Esto es, para Derrida el significado es siempre arbitrario, y este principio de arbitrariedad es lo que él llama la *différance*, o diferencia de la palabra con respecto a todos los demás posibles contextos.

Varias propuestas teóricas feministas han utilizado algunos de estos preceptos. Por ejemplo, a pesar de enormes diferencias entre sí, algunas de las propuestas del feminismo francés de las últimas décadas del siglo precedente se centraron en rescatar la importancia de la fase preedípica como fuente o posible origen de una noción de lo femenino no reprimida, diferente a lo que se da en una estructura patriarcal reguladora de la identidad sexual. Feministas como Luce Irigaray, Hélène Cixous o Julia Kristeva, entre otras, proponían una teorización de lo femenino que celebrara el cuerpo preedípico, esto es, un cuerpo no delimitado aún por nociones masculinas de lo femenino. Para Irigaray, el aspecto liberador del cuerpo femenino para la mujer se encontraba en la celebración de una sexualidad o libido bisexual diferente a la impuesta por una concepción masculina y patriarcal binaria de ésta. Además, para esta autora, tal sexualidad daba origen a su propia forma de expresión y a su propio lenguaje que las mujeres, atrapadas en la lógica patriarcal, aún no han explorado plenamente. En el caso de Cixous, el foco de atención era la escritura, y no el lenguaje oral ni la sexualidad, lo cual le permitía, a diferencia de Irigaray, afirmar que la biología no determina el significado; es decir, que la posibilidad de expresarse a través de un lenguaje femenino, que rete y sobrepase al dictado por un orden patriarcal, no depende del sexo biológico del sujeto que lo articula. Por último, en el caso de Kristeva, la ruptura que Cixous establecía entre biología y discurso se hizo aún más abrupta. Kristeva se centraba en el lenguaje exclusivamente, y afirmaba que aunque lo femenino representa todo lo presimbólico reprimido y relegado a los márgenes, no puede ser contenido completamente por las estructuras racionales del orden simbólico. Por lo tanto, según Kristeva, el

potencial subversivo de ciertas formas de subjetividad se encuentra en el mismo lenguaje que las reprime. De las propuestas de Irigaray, Cixous y Kristeva, la de esta última parece recalcar más la noción de la vulnerabilidad de las formas de expresión del patriarcado, al plantear que éste contiene las indefinibles fuerzas expresivas de lo femenino. Éstas y otras corrientes teóricas feministas han apuntado a que la mujer es el sujeto sexual, el que posee la marca cultural de su sexo, el sujeto histórico, lo no universal. Potencialmente, pues, el cuerpo femenino siempre es político cuando aparece en el texto, ya que no es representable fuera de un discurso que se hace eco de él como marca de la diferencia sexual. Pero también se puede decir que ningún discurso que hable del cuerpo puede evitar contener el germen de un cuerpo que lo desborda.

En el caso concreto de la literatura española del Barroco, no se puede decir con toda certeza que los significados que adopta el cuerpo respondan a una ideología tildada de patriarcal exclusivamente, ni a formas de expresión reflejo de tal ideología. Es más, para llegar a comprender la importancia política del feminismo, así como de concepciones y representaciones de la subjetividad femenina que no encajan en una visión hegemónica del mundo, es necesario huir de la presuposición de que hay un dominio absoluto del *logos* del poder sobre la expresión del cuerpo femenino. Incluso la propuesta que hacía Kisteva privilegiaba la idea de un *logos* en cierto modo dominante, a pesar de que sí reconocía que éste es vulnerable ante formas de subversión expresiva a las que se afana por contener inútilmente.

Para los estudios de los siglos de oro españoles, la teoría de la performatividad del género propuesta por Judith Butler, está poco explorada, aunque ya tiene casi dos décadas de existencia. En concreto, en mi opinión, es extremadamente útil su idea de que, cuanto más repetidas están las categorías de masculinidad y feminidad, cuanto más codificados se hacen los cuerpos y su función dentro de un sistema ideológico concreto, más se alejan de lo natural y entran a formar parte del dominio del lenguaje. Digamos que la realidad se rinde ante la representación y la representación ante la interpretación y reinterpretación individual. Con lo cual, el discurso o los discursos que parecían dominio exclusivo o reflejo de un sistema de valores concreto, se revelan en deuda absoluta con todas aquellas

interpretaciones y representaciones —o repeticiones— infinitamente posibles; entre otras, las que dan voz a conciencias o subjetividades feministas. ¿Cómo asegurar lo contrario?

La materia tiene una historia en parte determinada por las negociaciones al rededor de la diferencia sexual, lo cual quiere decir, según Butler, que la idea de que existe una materia—o un cuerpo—anterior al discurso es una pura ilusión: «¿Puede el lenguaje referirse a la materialidad, o es el lenguaje también la misma condición por la cual la materia llega a ser tal?» (Buttler, 1993: 31). Esta noción anticlasicista, que plantea una ruptura definitiva con el dualismo cuerpo/pensamiento y que afirma que hay algo que sólo pertenece al ámbito del lenguaje, algo que escapa al poder y que determina el poder, es muy útil para entender la noción de feminismo que estoy proponiendo, en lo referente a la literatura; de un feminismo que supera los límites «disciplinarios»—como diría Foucault—del discurso, pero que a su vez se origina desde y en esa superación. Como adelantaba antes, en el caso de la literatura española del siglo XVII, se trata en gran parte de un discurso hecho cuerpo y de un cuerpo hecho discurso, pues de una forma casi obsesiva, el cuerpo prolifera en los textos. Pero aún hay que precisar qué queremos decir por cuerpo.

Elizabeth Grosz da la siguiente definición de «cuerpo» que ayudará a entender de dónde parte mi propuesta:

Una organización concreta, material, animada de carne, órganos, nervios y esqueleto, que adquieren unidad y forma a través de inscripciones físicas y sociales en su superficie... El cuerpo se hace cuerpo humano, cuerpo que coincide con la «forma» y espacio de la psique, cuerpo que define los límites de la experiencia y la subjetividad sólo gracias a la intervención de la madre y del Otro (lenguaje y el orden social reglamentado). (Grosz, 1995: 104)

Según Grosz, el cuerpo está sometido a una serie de principios estructuradores disciplinarios y códigos que determinan su funcionalidad en un sistema social, su relación con otros cuerpos y objetos. El cuerpo es el lugar en donde están inscritas las dimensiones conscientes y no conscientes de la subjetividad, pero ese cuerpo está marcado por factores socio-culturales y políticos que, entre otras cosas, prescriben un género. Desde diversos flancos pues, este tipo

de crítica feminista postestructuralista ha puesto de relieve la idea de que la concepción del individuo como una entidad abstracta, «sin cuerpo», sin género, guiada por una conciencia racional, es simplemente una invención prejuiciada que conlleva el mantenimiento de una serie de privilegios políticos para los hombres.

Para demostrar que las prescripciones de género responden a una noción del cuerpo político implícitamente masculina, Grosz recurre a la división naturaleza/cultura que se impuso en el siglo XVII (Grosz, 1995: 106). Esta autora señala que el modelo predominante que daba sentido a la interrelación de los cuerpos, y del cuerpo y el Estado, eran de algún modo intercambiables; es decir, el Estado era el cuerpo, el arte, lo artificial espejo de lo natural —Hobbes, Locke, Rousseau. En la Península Ibérica, la Contrarreforma trajo una fervorosa instauración de una moral represiva que, entre otras cosas, acentuó lo que se podría denominar como la «corporización de la mujer», siguiendo el paradigma clásico (mente/cuerpo, cultura/naturaleza). Con la identificación del orden social con el cuerpo-político y con el dominio de las pasiones naturales, lo femenino quedó definitivamente asociado a lo natural, al cuerpo, al orden de lo que hay que controlar para garantizar el equilibrio social. En otras palabras, el cuerpo de la mujer pasó a ser la compensación del hombre garantizada socialmente, ya que éste, al adquirir su *statu* «fálico» erigiéndose como defensor del orden social, había perdido su corporeidad, su contacto con su/la naturaleza.

Así las cosas, no debe extrañar que el feminismo del siglo XVII español se manifestase en gran medida a través de los discursos sobre el cuerpo (Vollendorf, 2001: 84). El feminismo, siendo por excelencia todo lo que habla—explícitamente o no—sobre cómo se representa la subjetividad de un sujeto femenino que se busca a sí mismo entre las múltiples narrativas de la diferencia sexual, no puede comprenderse totalmente, si no prestamos atención precisamente a aquello que determina la aculturación de la mujer como ser natural, no racional, esto es: al cuerpo.

El mito de *Eros*

Dentro de la tradición humanista de origen platónico, se establece desde muy temprano la idea de que el deseo es fruto de la imperfección

natural del ser humano, una eterna aspiración nunca satisfecha hacia lo perfecto, lo bello, lo bueno. Desde Hegel y posteriormente Freud y Lacan el deseo platónico se concreta, primero, en deseo por un objeto específico y, luego, en deseo sexuado, respectivamente; pero el modelo socio-sexual que emerge y se impone en esta larga tradición es el de los dos sexos, los cuerpos como complemento el uno del otro y, por tanto, como incompletos en sí mismos, sobre todo el cuerpo femenino. En un nivel epistemológico y ontológico, el modelo que hemos heredado en el mundo occidental establece una «heterosexualización» y división binaria de la naturaleza y del deseo, o lo que es lo mismo, una feminización de la anatomía y una masculinización de *Eros* (Grosz, 1995: 176-177). Hay que tener en cuenta que el sujeto femenino es irrepresentable en el siglo XVII fuera de los ámbitos discursivos de *Eros*. Por consiguiente, el feminismo, como discurso que habla de éste y de la diferencia sexual, también lo es; tanto si pertenece a una corriente de pensamiento establecida y reconocida como tal —por ejemplo la llamada tradición profemenina del discurso «intervencionista» feminista que ya he comentado, como si es algo indefinible que se origina en la conciencia y/o en el inconsciente, y que se expresa de una manera menos abierta y más subliminar.

Yo diría que el feminismo es incomprensible, en toda su enorme potencialidad como expresión política y ética, sin prestar atención a cómo se constituyen y transforman las subjetividades en los discursos sobre el amor y el deseo, con el cuerpo en el centro de la representación. No hay más que echar un vistazo a la literatura de la época para entender esto, pues la representación de lo femenino se efectúa casi exclusivamente en narrativas sobre lo erótico, bien como algo deseable (corrientes filosóficas y literarias sobre el amor: amor cortés, neoplatonismo, petrarquismo) o bien como algo moralmente desechable e irrisorio (tradiciones satíricas que se anclan en lo popular y la misoginia de origen bíblico). ¿Qué mejor lugar que *eros*, y con él el cuerpo, para que el feminismo se manifestase con toda su potencialidad e invisibilidad, o con toda su abrumadora presencia? No obstante, la cuestión del deseo y del cuerpo como origen de la subjetividad de por sí es mucho más complicada de lo que pueda parecer. Más complicado aún es definir hasta qué punto se puede hablar de su potencialidad expresiva para articular subjetividades feministas en el lenguaje hipercodificado de los siglos de oro.

Aunque pueda parecer paradójico, para entender el tipo de feminismo al que me estoy refiriendo, hay que partir de una disociación estratégica entre ideología y literatura, entre lo político y lo estético, aunque en última instancia luego volvamos a la ideología. Y es que es precisamente en ese espacio confuso, en ese murmullo que el lenguaje barroco deja tras de sí, en donde el lenguaje sobre el cuerpo adquiere vida propia, y el feminismo encuentra su posibilidad expresiva, liberándose así —simbólicamente— de las ataduras, restricciones y limitaciones expresivas o connotativas que tenían, en una gran parte del contexto socio-cultural de la época. Si bien es cierto que el cuerpo femenino está sometido, conceptualmente, a todo tipo de discursos disciplinarios que provienen de las instituciones de poder, también es cierto que, en el lenguaje literario, del barroco español, el cuerpo, literaturizado al máximo, encuentra su propio espacio y crea, en ocasiones, un reducto propio para albergar *formas apriorísticas de feminismo*. Por su carácter originario, hipotéticamente, esas formas de feminismo tienen la capacidad de penetrar en las conciencias, incluso —hipotéticamente— de moldear la del mismo sujeto que las formula, «pues el lenguaje no puede ser atrapado por el sujeto de su propia expresión», en palabras de Cornell; y por tanto, tienen la capacidad de moldear la cultura (Cornell, 1992: 52). En suma, no se puede hablar de cultura sin hablar de feminismo, exactamente igual que no se entiende el feminismo sin explorar sus vinculaciones con la cultura de una época.

Entre otras cosas, el fenómeno del *sigilo*, al que a menudo me he referido como forma de expresión del feminismo, es lo que explicaría cuestiones tan debatidas por la crítica como la de la aparición de obras que parecen exceder ideológicamente a lo tolerado o tolerable en una época determinada. Un buen ejemplo de esto es el caso de la obra *bestseller* en su época de María de Zayas. Eminentemente intervencionista y abiertamente feminista, la popularidad de las novelas de Zayas, y la habilidad de su escritura para eludir a la censura, causan sorpresa aún hoy en la crítica; su obra se alza como contrapartida a una época que, según parámetros contemporáneos, se podría tachar de moralmente conservadora y eminentemente patriarcal. Aunque habría mucho que hablar sobre este tema y no es éste el lugar para hacerlo, no puedo dejar de aludir aquí a que, para entender el éxito de la obra de Zayas, se podría al

menos presuponer que las formas más elusivas de feminismo —a cuya teorización dedico la mayor parte de este capítulo— podrían estar también en la raíz, en las bases, en el motor originario y original de otros discursos feministas intervencionistas, como el de Zayas, encaminados a producir cambios socio-culturales y morales frente a la misoginia imperante. Me explico.

Hay fundadas razones para aducir que el feminismo había calado en el lector/*ecouteur* de la época, gracias tanto a sus formas más sutiles de expresión, como a la tradición de la *Querelle des femmes*. Es decir, se podría presuponer, según lo explicado, que cuando una persona leía o escuchaba los reclamos intervencionistas que aparecen, plenamente, o a retazos, en numerosas obras de la época, y en la obra de Zayas, ya estaba preparado/a para aceptarlos, sin sorpresa ni alarma, como parte del sustrato cultural de su época.

En la literatura del Barroco, todo lo referente a lo femenino se articula a través de una serie de códigos intercambiables, estandarizados e imitados hasta la saciedad. No parece haber nada en el lenguaje que exprese una realidad más allá de sí mismo. Esto quiere decir que el sujeto femenino representado es exclusivamente el cuerpo y que, de la misma manera, el significado del cuerpo está dictado, en gran medida, por el lenguaje mismo. En términos derrideanos diríamos que al signifiante «cuerpo» no le corresponde ningún significado concreto; más aún, los significados son aleatorios y exclusivamente contextuales. Aunque reducir el cuerpo a lenguaje pueda parecer una maniobra anacrónica y artificial, que le resta todo valor político al discurso y mina su conexión con una realidad eminentemente represiva y misógina, no es así, sino todo lo contrario: esta estrategia de análisis hace posible hablar de formas de subjetividad subversivas, con eminente valor político, las cuales de otro modo pasarían desapercibidas. Se puede decir pues, que el lenguaje de los siglos de oro, aparentemente inflexible, se dobla ante una infinitud de posibilidades expresivas en donde el feminismo puede ser siempre una de entre todas las posibilidades interpretativas. Del mismo modo que el poder no es monolítico ni necesariamente represivo —según la concepción foucaultiana— también los discursos subversivos son muchos y multiformes; todos los discursos, pues, están contenidos los unos por/en los otros y viceversa. Se comprende así que allí donde aparezca el cuerpo femenino en la literatura exista siempre

la posibilidad de que se den varios mensajes al mismo tiempo; o lo que es lo mismo: que el feminismo sea uno de ellos, al menos de forma latente. Si para el análisis literario aislamos estratégicamente al cuerpo de los lazos de los discursos que más claramente sirven para expresar nociones patriarcales de lo femenino, el lenguaje vuelve permanentemente sobre sí mismo para dar cabida a las formas de expresión que hacen posible una existencia suya como discurso, alejada del ámbito represivo de la ideología y/o la religión. Así, no es aventurado decir que en los códigos literarios que confluyen en el Barroco, el cuerpo siempre puede aludir al feminismo, desde el momento en que alude siempre a la posibilidad del lenguaje de superarse a sí mismo mediante, paradójicamente, la aparente limitación significativa producida por la intertextualidad y por la hipercodificación; así como por las tendencias y modas literarias de la época. Sólo a través del cuerpo, la expresión de una conciencia feminista —al margen de lo que la autora/el autor hayan deseado conscientemente— alcanzará su plenitud de significación. Un buen ejemplo de este fenómeno es lo que analizaré con más detenimiento en las siguientes secciones de este capítulo: el hecho de que, al examinar cuidadosamente los discursos poéticos del siglo XVII sobre el amor y el deseo en las narrativas de autoría femenina, se aprecien a menudo otras formas de subjetividad que superan el ámbito de lo romántico, entre otras, aquéllas que hablan de agencia y autoridad social y cultural. Es como si hubiese diversas narrativas superpuestas, incluso contradictorias, en cuanto aparece el cuerpo.

El petrarquismo o la negación del poeta

La codificación a la que el cuerpo femenino está sometido en la literatura de los siglos de oro viene sobre todo de las poéticas petrarquistas, las corrientes filosóficas neoplatónicas, la imaginería de las tradiciones medievales de la poesía popular y del amor cortés e incluso todo lo derivado de las demonizaciones y moralizaciones del aristotelismo y la Escolástica. La literaturización que todas esas corrientes tienen en el lenguaje literario barroco: el énfasis en la imagen y en el aspecto más material y visual del lenguaje, la intertextualidad y la imitación, etc., dejan tras de sí un vacío referencial del cuerpo. Esto exige, si se quiere, un acercamiento a la ideología

centrado en el lenguaje; aunque tal acercamiento tenga como meta demostrar la intimísima relación que existe entre el lenguaje y las corrientes socio-culturales y morales de la época, es precisamente prestando atención al vacío referencial que deja el cuerpo, moldeado por las convenciones, como se encuentran nociones feministas de lo femenino, en la lectura que de otro modo pasan desapercibidas. Por tanto, las perspectivas críticas que parten de una noción humanista del sujeto como algo cohesionado, definible y que se puede encontrar en las representaciones de lo femenino de esta época, aunque sea sólo de manera incipiente, no son suficientes para comprender una multiplicidad de formas fragmentarias, «literaturizadas» del feminismo que también se dan. Como intuyeron los poetas del Barroco, el cuerpo, que constantemente aparece y desaparece del discurso, está convertido en pura imagen de sí mismo, en pura intertextualidad. Precisamente ese vacío referencial, esa saturación de sí mismo es lo que nutre y alimenta al discurso feminista, el cual, inevitablemente —como apuntaba antes— nace en y desde esta corporeidad.

Volviendo a Butler, podríamos decir que la condición del lenguaje que habla del cuerpo femenino en la literatura de los siglos de oro es ante todo *performatividad*, es decir, reiteración, repetición. El feminismo consistiría en una superación de la otredad, la cual en gran medida está codificada, para el sujeto femenino, a través de lo corporal. Tomemos por caso el petrarquismo. Como código poético sobre la superación narcisista del poeta a través de la representación de la otredad femenina, podemos decir que el petrarquismo, y con él el poeta-sujeto masculino, es virtualmente imposible sin aquello que éste reduce a otredad: el cuerpo femenino (Freccero, 2001: 21-37). La crítica feminista ha señalado que en el lenguaje petrarquista el cuerpo femenino-objeto es siempre lo sexual, de tal modo que esa sexualización de lo femenino es la condición *sine quantum* para que el elemento masculino supere su materialidad, aspire a la universalidad y se convierta en sujeto; para que el poeta supere su finitud a través de la escritura. Pero, en mi opinión aún hay más, pues desde el momento en que aparece el cuerpo, el discurso petrarquista o el discurso de la expresión del *eros* masculino, se abre a su propia negación, al aparecer la posibilidad latente de que haya representación de subjetividades femeninas/feministas. Y es que, al menos en el nivel de la palabra, no es posible representar el cuerpo, atraparlo en una

forma fija de otredad, sin a la vez llamar la atención sobre la falacia —o artificiosidad, como diría Butler— de un sistema lingüístico que se articula alrededor del binomio sujeto/objeto. El cuerpo, en el paradigma heterosexual del que se hace eco el petrarquismo, cae dentro de lo que Butler llama «una metafísica de la sustancia del género sexual», y podría parecer que es irrepresentable fuera de ésta. No obstante, el feminismo que propongo demuestra lo contrario: no porque éste se articule desde una nueva metafísica, sino porque, al reconocer la posibilidad de existencia de feminismo latente en el corazón mismo de las narrativas heterosexuales, que exclúan la posibilidad de que lo femenino superase su propia corporeidad, la «metafísica de la sustancia de género sexual» deja de ser el dominio absoluto del sujeto masculino, del poeta, de la voz poética. Es decir, por un lado, subjetividades femeninas y conciencia feminista se unen inexorablemente en las narrativas sobre el amor y el deseo, siempre articuladas alrededor del cuerpo; por otro, dichas subjetividades y dicha conciencia son inextricables, al menos en su potencialidad expresiva, de todos aquellos discursos que hablen del cuerpo femenino.

Aún hay más. Como es bien sabido, existe una tradición intelectual, en torno al deseo, fundamentalmente diferente de la tradición «platónica y psicoanalítica» que arranca con Spinoza, continúa con Nietzsche y llega hasta nuestros días. A grandes rasgos, ésta conceptualiza al deseo como una fuerza productiva, positiva, no como un anhelo o falta, en donde lo importante no es el objeto que se desea, sino el proceso mismo del desear y la capacidad de hacerlo. Según esta tradición, el deseo es siempre aleatorio, inventivo, indefinible, instantáneo, cambiante. No es de extrañar que feministas contemporáneas como Elizabeth Grosz y Rosi Braidotti encuentren ahí una verdadera posibilidad de reconceptualización de la diferencia sexual, si tenemos en cuenta que en el modelo occidental imperante, la mujer constituye todo aquello que simboliza falta de algo, ausencia de, todo aquello que es incompleto, la «otredad». Desde un punto de vista alternativo, los cuerpos dejan de tener unidad y cohesión, las partes y las texturas se imponen, se multiplican; el tiempo deja de ser lineal y se convierte en algo efímero, irrelevante, aleatorio; sus movimientos caprichosamente indeterminables e inclasificables; el deseo polimorfo, polivalente, expansivo, más allá de *eros*. Lo que

importa son las intensidades, las texturas, las formas, las relaciones momentáneas de unos cuerpos con otros, de unos objetos con otros, de unas partes concretas con otras; no lo que los cuerpos *son* sino sus efectos, sus devenires; lo que el cuerpo es capaz de hacer. Las posibilidades analíticas de esta perspectiva son mayores de lo que en principio podría parecer. En el caso concreto de lo que aquí nos concierne —la literatura y el discurso feminista de los siglos de oro— alejarse por un momento de lo que los cuerpos son, simbolizan o representan, y centrarse en cómo cambian aleatoriamente, se multiplican, se mueven y se transforman, en su interacción con otros cuerpos u objetos—transformando a su vez todo aquello con lo que interaccionan—cuando menos, abre un campo inmenso de posibilidades interpretativas para apreciar, entender, concebir y validar cómo se expresa el deseo y la subjetividad femenina/feminista en un ámbito propio.

No se trata de un universo simbólico femenino que se oponga como alternativa al sistema simbólico patriarcal, como querría Luce Irigaray, sino de que ese ámbito del cuerpo y del feminismo está y ha estado siempre ahí, aunque hayamos sido incapaces de detectarlo. No es de sorprender, que las subjetividades a las que me refiero como expresiones de la «emoción feminista», sólo sean expresables como fuerza incontenible precisamente en el ámbito de lo que más las limita, el cuerpo, lo natural, el deseo; es decir, en todo aquello que los dictámenes de una cultura masculinizante y patriarcal prescriben como imposible o peligroso, y como constituyente y consustancial al *ser* femenino. Menos sorprende aún que, si queremos acercarnos a entender el alcance subversivo de formas de expresión y discursos que surgen como protesta —identificable como tal o no— reflexión, o simplemente, reacción contra las prescripciones sobre la diferencia sexual, hay que hacerlo desde el cuerpo. Además, definir tales formas de expresión de la «subjetividad feminista» como algo coherente reaccionario, no es sino alejarse terriblemente de toda su capacidad expresiva, de su potencial para expresar la posibilidad de establecer un universo del deseo y de la subjetividad del sujeto femenino, que nada tiene que ver con los modelos culturales imperantes. El discurso feminista en la literatura del Barroco español debe entenderse pues, como algo vital, productivo y multiforme que coexiste con otros

discursos —incluidos aquellos que hablan desde una óptica claramente masculinizante y patriarcal; es decir, un discurso en donde el lenguaje no sólo rompe o imita, sino que también se fusiona; transforma, altera, multiplica, libera, pone en movimiento, las mismas ataduras ontológicas y epistemológicas del sistema socio-cultural y geopolítico desde donde emana.

Lo que estoy proponiendo es, desde luego, una posible definición más amplia del discurso feminista de lo que a menudo se maneja, y tiene dos niveles de análisis interdependientes entre sí: el nivel de la imagen literaria, lo corporal, en sus múltiples manifestaciones, y el nivel del discurso. Hasta tal punto son interdependientes estos dos niveles de análisis, que el feminismo de la primera modernidad, no sólo es únicamente comprensible o detectable si atendemos al cuerpo y al deseo, ya liberadas o liberados de nociones masculinizantes sobre éste, sino que el discurso feminista mismo comparte con el cuerpo su propia naturaleza aleatoria, indefinible o, en gran medida, inclasificable.

Feminismo virtual. La poesía lírica

En la España de la Contrarreforma, el feminismo cavó su lugar sigilosamente en la poesía lírica, camuflado como la expresión de subjetividades femeninas e inseparable de éstas; camaleónico en sus manifestaciones. Me refiero al feminismo como una fuerza narrativa casi imperceptible e indefinible, en donde se desarrollan nociones incipientes de un «yo» autorial, de un sujeto que recupera su agencia, simultáneamente, en el ámbito del discurso amoroso y del acto de la escritura, para expresar un descontento latente y una búsqueda de los caminos que deberá recorrer para superar dicho descontento (Spivak, 1999: 194).¹⁰ Pero ¿cómo llegar a él en el acto de interpretación de la lectura cuando sólo puede vislumbrarse, imaginarse tras la palabra?

En primer lugar, tenemos que conformarnos con encontrar unidad en la fragmentación, con hacer de las partes —un poema, una

10. El término «interventionist writing» lo acuña Gayatri Chakravorty Spivak, en su libro *A Critique of Postcolonial Reason. Toward a History of the Vanishing Present*.

estrofa, una imagen, una figura retórica— un todo en sí mismas. Es una estrategia analítica que ya adelantaba en el capítulo dedicado a la historia y la memoria, un importante giro liberador que nos abre un enorme horizonte crítico para rescatar al feminismo de los mares de la cultura; algo parecido a lo que afirma George P. Landow con respecto a la labor del crítico de un hipertexto:

Debe olvidarse no sólo de la idea de control sobre el texto sino también del texto mismo pues el control y el objeto de control desaparecen... se convierte en un científico que admitiese que sus conclusiones son, inevitablemente, meros ejemplos, simples muestras. (Landow, 1994: 35)

La retórica poética convencional, en la época que nos ocupa, sirve para crear una superficie resbaladiza en donde, como meras muestras, fragmentos de una voz que expresa la «emoción feminista», aparece, como agazapada en el poema, la subjetividad. Del mismo modo que la historiografía no sirve para recuperar la memoria, una metodología o un enfoque positivista no sirve para atrapar los vaivenes expresivos de este tipo de feminismo, pues no es un discurso lineal, con principio y fin, sino que éste sólo es discernible mediante una especie de «mapa virtual», lo que yo llamo, *cartografías virtuales*. Sólo así es posible apreciar la fuerza de la «emoción feminista» que subyace a la expresión poética. En este sentido, las nociones postmodernas de sujeto, como una entidad multidimensional e inestable, son mucho más útiles, porque parten del hecho, como Lorraine Code y muchos otros afirman, de que sí puede haber conocimiento sin unas bases estables y absolutas (Code, 1995: 55).

Las convenciones poéticas sobre el amor y el deseo tenían, potencialmente, la posibilidad de expresar la «subjetividad feminista» de un «yo» autónomo en el poema; pero esta enorme fuerza creativa y expresiva no se puede apreciar a no ser que asumamos, como primera medida, que las fronteras entre el «yo» y la otredad, en la representación poética, son enormemente difusas. Me explico. No se trata de descubrir algo que hay conspirativamente tras el poema sino que más bien, como veremos en algún ejemplo, se trata de adoptar un giro interpretativo que abra la expresión poética, los niveles del lenguaje poético, a otras posibilidades. En suma,

se trata de intentar acercarnos un poco más a lo que pudo haber sido la memoria de las mujeres; se trata de rescatar lo político en lo poético, asumiendo que unas narrativas dependen plenamente de otras, y viceversa.

Del mismo modo que, como nos advertía Judith Butler, la noción naturalizada de género, en un cuerpo biológico determinado, es también una construcción social y cultural, se podría afirmar que en la interpretación crítica de la literatura del siglo XVII español, se ha naturalizado la exclusión del feminismo como fuerza expresiva que subyace en el discurso poético, para legitimar el dominio expresivo de la subjetividad masculina. Se entenderá mejor lo que quiero decir a continuación, en la siguiente sección de este capítulo, cuando examinemos algunos de los ejemplos. No obstante, la clave está en que, en la época que nos ocupa, los códigos expresivos estaban altamente normativizados, convencionalizados, con lo cual había siempre un vacío expresivo en donde convivían, intercambiables, la posibilidad de expresión de la «emoción feminista», en todas sus variantes, con las múltiples expresiones de la subjetividad masculina o masculinizante.

No es de extrañar que la poesía lírica fuera un dominio particularmente rico para albergar el fenómeno que acabo de describir porque, como afirma Carla Freccero, es el «dominio privilegiado de la subjetividad pues trata específicamente sobre la formación de un sujeto deseante a través de un objeto deseado» (Freccero, 2001: 22). Digamos que la expresión poética del amor y del deseo ocurre bajo la ilusión expresiva de que la agencia femenina, y la posibilidad de un sujeto femenino, están ausentes del discurso poético. Cuando se examina con detenimiento la poesía lírica que habla de un sujeto femenino deseante, esa ilusión queda destapada, pues la expresión del deseo femenino sólo es posible exactamente mediante los mismos códigos poéticos que el amor y el deseo masculinos. Lo que ocurre es que la idealización de la amada como objeto de deseo, o la demonización de esta a través, por ejemplo, o el estereotipo de la seductora, dan lugar a unas relaciones de poder que se invierten en el momento en que emerge lo que yo llamo la «subjetividad feminista» en el poema: el objeto deseado se torna sujeto deseante. Más importante aún, cuando esto ocurre, el lenguaje poético amoroso ya no expresa sólo amor lírico o deseo,

sino que da cabida a otro tipo de subjetividad de ese «yo» ahora deseante: el de la agencia del «yo» lírico en el acto mismo de la escritura. Es decir, la autoridad cultural, el «yo» *auctor*-femenino, se establece automáticamente, a través del mismo lenguaje poético amoroso que libera al objeto deseado, y lo convierte en sujeto deseante. En fin, un complejo vaivén expresivo al que hay que prestar mucha atención.

Se ha dicho en numerosas ocasiones que el lenguaje poético amoroso petrarquista que llega a la literatura española, le servía al poeta para trascender el ámbito del amor y expresar una búsqueda narcisista de su «yo» en el deseo o rechazo del objeto amado. Pues bien, ese mismo lenguaje poético es el que alberga la posibilidad de que la «emoción feminista» emerja como subjetividad, en el momento en que el «yo» lírico femenino logra trascender su condición de objeto de deseo. Pero, lo realmente importante para el propósito de este libro es que ese proceso de superación de la otredad no se da tanto como un proceso inverso en el que el amante quede convertido en objeto de deseo de la amada, sino más bien, como un *voyage* independiente y autoreflexivo del «yo» lírico hacia el acto mismo de la escritura. La insistencia de críticos como John Berger, en que las escritoras de la primera modernidad utilizaron el cuerpo para hacerse visibles en el poema, puede extenderse también al fenómeno del feminismo. Es decir, la poética convencional sobre el cuerpo dio origen, en muchas ocasiones, a nuevos paradigmas expresivos sobre el «yo» femenino como amante-*auctor* indistintamente. Y no es que el feminismo se expresase siempre a través de las representaciones del cuerpo, sino más bien se trata de que siempre que aparece el cuerpo hay feminismo en él.

También en la poesía lírica del siglo XVII hay numerosos ejemplos de aquel fenómeno que he descrito en el capítulo precedente en relación con la historia, del que son exponente las muestras más palpables de la «emoción feminista» transformadas en expresiones abiertas de una «conciencia feminista»; esto es, convertidas en un discurso, o fragmentos esporádicos de un discurso, claramente rebelde e «intervencionista» que provenía de la tradición de la *Querelle des femmes*; por ejemplo, el que sugieren los dos siguientes versos de un poema de María de Zayas: «Si amados pagan mal los hombres, Gila, / díme, ¿qué harán si son aborrecidos?» (Olivares y Boyce,

2000: 232).¹¹ Pero lo que me interesa ahora es mostrar algunas de las fluctuaciones de la «emoción feminista» que emergen en el poema como subjetividad, y ponen en evidencia los límites de la linealidad y de las convenciones poéticas. Hay algo más que hasta ahora no he dicho y que apuntaré ya: que el proceso de la representación de la «subjetividad feminista» da lugar, en numerosas ocasiones, a una narrativa poética metalingüística sobre cómo superar las convenciones poéticas mismas.

Tal vez se esté pensando que la violencia metodológica que propongo para acceder al feminismo es tautológica, porque parte de una noción apriorística de feminismo que yo misma propongo. Sin embargo, vale más preguntarse si es posible reclamar el lugar de la memoria para la autoría femenina de la primera modernidad, y para la escritura de las mujeres de aquella época, sin asumir plenamente que el feminismo también era un fenómeno enormemente perseverante y poroso. A mi modo de ver, el grado de dificultad que tiene el «yo» femenino para expresarse a través del lenguaje poético de la época que he puesto como modelo, el siglo XVII español, dependía plenamente de la habilidad de la voz lírica para traspasar las fronteras de ese lenguaje, y dar paso a la «emoción feminista» en la superficie del discurso poético.

Cartografías: los ejemplos

Ante el panorama tan escurridizo e inabarcable del fenómeno que vengo explicando, sólo es posible trazar mapas cartográficos de algunas de las manifestaciones erráticas de la «emoción feminista». Veamos algunos ejemplos.

1. En sus «Coplas XXI», Catalina Clara Ramírez de Guzmán escribe lo que yo denomino como un «auto-retrato racional» haciendo una cuidadosa deconstrucción de la convencional sublimación petrarquista de la belleza femenina. Como no podía ser menos, tratándose

11. María de Zayas, poema XII. Pueden encontrar otros ejemplos de este fenómeno en la misma antología: De la Cueva XI, p. 118; Ramírez de Guzmán XXIX, p. 198; Zayas XXII, p. 255; Abarca de Bolea VI, p. 400; entre otros.

de la poesía lírica del siglo XVII, para lograr representar la autoridad cultural de la voz lírica, Ramírez de Guzmán escoge la tradicional fórmula renacentista del autorretrato poético dedicado al amante-admirador, y hace una resignificación completa de las imágenes corporales. Sin embargo, en vez de escribir un autorretrato para satisfacer el deseo de su admirador, la voz lírica se escribe a sí misma fuera del alcance de éste, y se inscribe en los confines cerrados del poema. La carencia de belleza es la liberación del «yo» y precipita el encuentro del sujeto femenino consigo mismo, pues es lo que origina el acto mismo de la escritura:

si he dicho que soy hermosa,
me retrato.
El carecer de belleza
con paciencia lo he llevado,
mas repara
en que ya a cansarme empieza; (vv. 5-10)

El paulatino detallado moldear del cuerpo, parte a parte, que sigue a estos primeros versos, es un alejamiento progresivo de la belleza idealizada que va perfilando, gracias a ese alejamiento, un «yo» autorial. Desde el cabello, ni largo ni rizado, pasando por su frente descolorida, que no recuerda a la rosa ni al lirio o la azucena, y por sus cejas despeinadas y rebeldes, llega a sus ojos y mejillas ya cansados por la edad: «Los ojos se me han hundido . . . / Mis mejillas desmayadas» (vv. 37-43). Y al llegar a la boca, exclama la voz poética: «y dicen cuantos la ven: / ‘¿Cosa es grande!’» (vv. 65-66) ¿Por qué no leer esta última imagen como una meta-metáfora del «yo» lírico, esto es, como una auto-reflexión de éste sobre su propio potencial para representar la elocuencia femenina y/o el acto mismo de la escritura? Sobre todo teniendo en cuenta que, al seguir leyendo, dos narrativas paralelas parecen competir con progresiva intensidad: la del deseo y el cuerpo, y la de la agencia y autoridad cultural. Tan imbricadas están estas dos narrativas la una con la otra, que llegan a confundirse y a ser la misma. De hecho, la expulsión metafórica del amante fuera del poema es lo que deja lugar a que la afirmación de la agencia y autoridad femeninas aparezca también en el poema, y éstas están

implícitas en la representación de la toma de control de la amada sobre su propio cuerpo:

Tal cual allá va esa copia,
si me deseas ver,
yo bien creo,
según ha salido propia,
que te ha de hacer perder
el deseo.
Y si aqueste efecto hace,
temo que pareceré
que aunque no me satisface
mi trabajo, quedaré
muy pagada. (Vv. 127-138)

Así pues, sólo cuando el amante ha desaparecido totalmente del poema, se vuelve plenamente visible la «subjetividad feminista», porque es entonces cuando la autoridad cultural femenina llega a ser posible en los confines del discurso poético:

A ser célebres sospecho
que caminan mis pinceles
cuando copio;
pues el retrato que he hecho
sé que no le hiciera Apeles
tan al propio.
...
y todo el retrato he hecho
de mi mano. (Vv. 109-120)

El deseo ya no es una fuerza imparable proyectada sobre la otredad idealizada, inalcanzable, sino que ahora es la «subjetividad feminista», materializada en un cuerpo humanizado, lo que convierte al poema en un grito rebelde que alberga la autoridad cultural del «yo» lírico femenino.

Para que se comprenda mejor el tipo de análisis literario que estoy proponiendo, no basta con examinar poemas que tan cla-

ramente deconstruyen las convenciones poéticas de la belleza, ni aquellos que revierten el orden colocando a la amada en el lugar del amante, bien alejando al objeto deseado, el cuerpo y su belleza, del alcance del amante (como ocurre por ejemplo en el Romance XXIV de Ramírez de Guzmán), o bien transponiendo al amado en el lugar de la amada (en la mística, por ejemplo, el Romance IX de Sor Marcela de San Félix). Tal vez las manifestaciones más prevalecientes de feminismo estén inscritas en aquellos poemas que aparentemente no tienen vestigios claros de la «emoción feminista». Julián Olivares y Elizabeth Boyce han estudiado ampliamente cómo muchas veces la escritura femenina reproduce, muy fidedignamente, las tradiciones de la poesía de la época que pueden encontrarse en textos de autoría masculina, o simplemente la adaptan (Olivares y Boyce, 2002: 16-33). No obstante, no importa cuán convencional pueda parecer la retórica sobre el cuerpo femenino de un poema pues, como mencionaba al comienzo de este apartado, a menudo bajo ella subyace una narrativa sobre la autoría, en donde el cuerpo y el «yo» lírico se hacen uno: el cuerpo hace posible que exista la posibilidad discursiva del «yo» *auctor* femenino y viceversa.

Examinemos algún ejemplo en donde dos de las cualidades principales de la «emoción feminista», su elusividad y por ende, su prevalencia, se manifiestan muy sigilosamente.

2. En su Romance XVII, María de Zayas, recrea las convenciones neoplatónicas de la belleza, la pasión idealizada y la/el amada/amado inalcanzable e idolatrada/o. Lo que a simple vista puede leerse como una muestra poética más de la identificación narcisista de origen clásico, entre el sujeto que desea y el objeto deseado, adquiere un sentido muy diferente si partimos de la posibilidad de que puede existir una voz feminista latente. Sólo entonces, con ese simple giro analítico, el tema —*topoi*— del poema: la imposibilidad de representar la belleza, irónicamente, se convierte en la afirmación del «yo» autorial y de su capacidad expresiva para lograr dicha afirmación. Pero —he aquí lo importante— el poema no puede ser comprendido en profundidad, si no nos liberamos antes de preconcepciones sobre el género de la autoría poética, que impedirían vislumbrar al feminismo inherente al lenguaje poético. Mediante la explotación del *topos* sobre la imposibilidad de que el arte represente o capture

la divinidad de la belleza de la amada, «¿Qué pincel ni qué pluma / hará de tal belleza breve suma? (67-68)», una voz autorial sin género definido se introduce en el poema, y se coloca en el mismo plano que la autoridad cultural masculina: «que él [Apeles] y yo seremos cortos, / pincel y pluma se quedan, / sin saber sacar la estampa / que al natural se parezca» (53-56). Si, por un momento, dejamos a un lado el hecho de que sabemos que el poema lo escribió una mujer, la superficie del lenguaje poético se nos aparece como infinitamente más rica, porque una narrativa, que podemos catalogar de feminista, emerge como posibilidad al lado de la otra que es reflejo de una tradición cultural masculinizante. Me explico. Por un lado, el poema recrea la tradición platónica de la belleza de la amada, el código del amor cortés y las imágenes petrarquistas; por otro, hay en él implícita una manifestación de la «emoción feminista» que neutraliza dichas convenciones poéticas, dando paso a la representación de la agencia y de la subjetividad femeninas.

Más de la mitad del poema está escrito con preguntas abiertas:

¿Qué rayos, aunque el del sol
nos dé los de su madeja,
que igualen a la hermosura
de esas tus castañas trenzas?

...

¿Qué rosas alejandrinas
a tus mejillas?, pues quedan
a su encarnado vencidas,
a su hermosura sujetas? (9-24)

Y la respuesta puede hallarse, no tanto en lo que queda por responder, sino más bien en una «zona indeterminada», en una narrativa que escapa a la codificación simbólica: la del feminismo.¹² Esa fuerza narrativa, que he catalogado como feminista y que subyace a todo el poema, es la que configura una subjetividad sobre la ausencia; un espacio vacío del discurso, un grito en donde el cuerpo

12. El concepto de «zona indeterminada» lo tomo del interesante trabajo de José Gil, *Metamorphoses of the Body. Theory of Bounds*, p. 94.

puro, inerte, de la convención poética, pueda ser liberado de su carga simbólica; en donde, irreductible a retórica, el cuerpo se eleva como un fantasma de lo que no significa más que de lo que es; estando así al mismo tiempo tremendamente presente y abrumadoramente ausente entre las palabras. Es decir, en este poema de Zayas, cuanto más visible hace la metáfora al cuerpo como objeto representado, más deja paso a la corriente expresiva feminista subyacente. Además, paradójicamente, cuanto más se elude la narrativa feminista en la superficie de la expresión poética, más fuerza cobra, y más ineludible es, en el acto de la lectura y de la interpretación. Los últimos versos confirman esta paradoja pues, al dejar el poema abierto con una última pregunta sin respuesta aparente: «¿Qué pincel ni qué pluma / hará de tal belleza breve suma?» (67-68), no queda más remedio que concluir que, desde una noción de la *auctoritas* cultural masculina, no es posible representar la belleza; y consiguientemente, que sólo es posible acercarse a ella liberándose antes de la carga cultural que el género, masculino o femenino, aporta a la autoría. ¿Y qué es esto sino la expresión de una subjetividad feminista? En suma, el cuerpo inerte representado sólo puede trascender los límites de la representación, cuando aceptamos la existencia de una narrativa feminista subyacente, y cuando ignoramos o negamos la autoridad cultural masculina, que en este poema está ejemplificada por la figura de Apeles: «¿qué pincel habrá tan sabio, / supuesto que Apeles sea / el que le gobierna y rige, / para imitar la belleza? (Vv. 5-8)». Sólo en el contexto de un sujeto lírico autorial sin género masculino, el cuerpo representado va cobrando vida, (des)cribiendo la convención idealizante petrarquista y del amor cortés; y el poema entero va convirtiéndose en una metáfora sobre la formación y validación de la *auctoritas* y de la autoría femenina. Todo ello no es otra cosa que una forma virtual de feminismo, si se quiere; una manifestación de la «emoción feminista» que emerge en la creación poética, abriéndose camino entre el vacío de significado que dejan tras de sí las convenciones literarias. Pero este fenómeno no sería posible sin el cuerpo. Es el cuerpo, como un intercambiador de códigos poéticos y culturales que por sí mismo no significa nada, lo que permite que emerja otra significación, en este caso, la de la autoridad cultural no-masculina que hay que entender como feminista, a mi modo de ver (Gil, 1998: 98.1).

Tenemos pues, un ejemplo claro de cómo la epistemología feminista está inscrita potencialmente en el cuerpo y en las narrativas de la convención literaria, la cual, aparentemente, podría eliminar la posibilidad de que la «emoción feminista» existiera en la superficie poética. Ya dijo Walter Benjamin en su tiempo que las palabras son lo opuesto a toda comunicación dirigida al exterior, al igual que la verdad es «la muerte de la intención», inapresable (Benjamin, 1999: 51). En el caso que aquí nos concierne, se podría decir que, por su naturaleza elusiva, la «emoción feminista» es como una «verdad secreta», última, a la que el lector se acerca y se aleja al mismo tiempo. Y es que el mundo, el contexto, la convención literaria provocan que la verdad de la «emoción feminista» sea huidiza; porque ésta es a la vez refugio, liberación y prisión del sujeto; origen y fin del «yo» lírico y del «yo» autorial. De ahí el poder liberador que tiene la expresión de dicha «emoción» convertida en «subjetividad», libre del mundo pero en el mundo; en el poema y fuera de él; con el cuerpo y sin el cuerpo.

Tal es la dificultad con la que nos encontramos para dilucidar la fuerza sigilosa del feminismo como fenómeno presente en nuestra cultura y en nuestra literatura: que el feminismo es virtual y simultáneamente visible e invisible. Tal es la responsabilidad que tenemos: que si la crítica no parte de que el feminismo, como posibilidad, es irrefutable allí donde aparece el cuerpo, éste queda para siempre borrado del poema, sumergido en la palabra y perdido en la historia; ausente de la memoria.

3. Veamos otro ejemplo, el Soneto VI de Sor Violante del Cielo, que parece ser completamente contrario al Romance XVII de María de Zayas. Si en el romance de Zayas el cuerpo aparecía tan abrumadoramente presente que desaparecía, y retornaba transformado por su capacidad de aludir a su propio creador y al proceso de su creación, en el soneto de Del Cielo, el cuerpo está tan ausente de la superficie del discurso poético, que está absolutamente presente en él. Aunque esto suene a un mero juego de palabras, no lo es. En el romance de Zayas que he examinado, la «subjetividad feminista» sólo era detectable cuando escrutábamos el cuerpo como si las convenciones literarias la anularan; en el soneto de Del Cielo, sin embargo, la «emoción

feminista» debe retornar a su «zona indeterminada» para dejar que el cuerpo aflore, pues no tiene ni forma ni materia: «Si pudiera o valor ser retratado, / se pudiera o saber ser esculpido» (vv. 5-6). Parece que sólo existiera el ámbito del deseo, como una proyección de la autoría a una zona desconocida, en donde, tal vez sólo allí, la sublimación del arte pudiera existir: «rendera a cópia só todo o sentido, / vencera a cópia só todo o cuidado» (vv. 7-8). Pero no, es un espacio indeterminado en donde el cuerpo puede existir; un cuerpo que trasciende, por fin, su fisicidad, la materialidad que le fue concedida por la convención literaria: «veja, se pode ser, de Célia a alma, / verá tudo pintado tanto ao vivo / como vivo o pintado eternamente» (vv. 12-14). He aquí que el feminismo, como yo lo entiendo, aparece de golpe: en un acto radical expresivo: la «emoción feminista» se retira a sus confines y deja paso a que el cuerpo hable por sí mismo, a través de una perfección que trasciende lo material. Y en ese proceso ¿qué ocurre con el(la) *auctor*? La respuesta es: que ha sido creado(a) y eliminado(a) porque la copia no se necesita ya; la carne y el alma se han encontrado, por fin, en la expresión poética.

4. Una transformación de musa en amada, luego en amante y, finalmente, en un «yo» autor de su propia subjetividad, es lo que ocurre en la «Epístola IV» de Violante Del Cielo. Al igual que en el soneto suyo anteriormente analizado, en esta epístola, el cuerpo se sale de los márgenes del poema; elude la expresión poética para dejar que la voz lírica supere lo corpóreo. En este caso, la retórica convencional de la humildad sirve para establecer que el mismo proceso de significación sea un fenómeno irracional y autónomo: «que puesto que me falta entendimiento / para decir el sentimiento mío, / tal vez acierta errando el sentimiento» (vv. 16-18). Sin embargo, de principio a fin, el poema es un descubrimiento epistemológico; primero, sobre la agencia de la amada convertida en amante y luego, sobre la autoría y la autoridad cultural en la creación poética. Y es que el amor y el testimonio de la autoría poética son dos caras de un mismo proceso creativo, pues lo que da voz a la musa/amada es también lo que inspira a la amada para convertirse en amante, y para ser musa de su propia escritura. Es decir, la convencional figura de la amada/musa, pasiva y enigmática, gradualmente cede el paso a una figura mucho más concreta que incita al amante a superar las

limitaciones de su representación poética. Además, lo más importante es que la subjetividad femenina sobrepasa completamente las convenciones poéticas y se convierte en «subjetividad feminista», en expresión de una «emoción feminista». Es decir, el lenguaje amoroso es, en última instancia, simplemente un vehículo para hacer una reflexión filosófica sobre la habilidad de la voz poética para expresar lo más indescifrable: la mujer poeta, forjada en el mismo acto de la escritura de *este* poema concreto.

5. Si tenemos en cuenta que, como el cuerpo en el poema, la «emoción feminista» escapa a la fijación del significado, una forma de trazar posibles cartografías de la «subjetividad feminista» es prestando atención al grado en que se mezclan y fusionan las narrativas sobre el deseo, las narrativas sobre la autoría y las que se hacen eco de un discurso feminista «intervencionista». Por ejemplo, en dos poemas de Marcia Belisarda, «Décimas X» y «Romance Burlesco XXI», la subjetividad feminista emerge claramente, con abiertas connotaciones de protesta y de ansias de libertad e independencia, dentro de los discursos sobre el amor y el deseo que se manejan en el poema. Lo importante es que, cuando se parte de que la «emoción feminista» puede estar siempre latente como fuente de una posibilidad discursiva, las convenciones sobre el amor y el deseo a menudo hablan también de agencia, de autoría femenina y de autoridad cultural, y viceversa.

El poema «Décimas X» de Marcia Belisarda está enteramente dedicado a dar una voz propia a la amada de la convención poética; algo que ya se insinúa en el encabezamiento: «Persuadiendo a una dama que amase, escribieron cuatro poetas glosando esta copla, y yo respondí sobre la misma glosa por la dama, conforme a su dictamen». Un doble fenómeno ocurre al establecer el siguiente punto de partida: desde el momento en que la voz autorial se sitúa a sí misma como un transcriptor/traductor/creador, sin género determinado, de la subjetividad de una figura femenina ausente, se crea una complicidad artificial entre la voz autorial y la voz lírica; permite liberar dicha complicidad tanto a aquélla y al acto de la escritura misma, como al objeto de la representación poética, que es la amada. Esto es, la voz autorial se construye al tiempo que se escribe sobre la otredad. La «subjetividad feminista» se hace doblemente inevitable ya, incluso antes de que empiece el poema, pues, con tal encabezamiento, el

poema sólo puede ser una búsqueda narcisista de libertad de la voz lírica y de la voz autorial sobre su propia representación.

La voz lírica sugiere que sólo el amor a una misma evita el desengaño porque los hombres son incapaces de tener un amor duradero:

Y en los hombres son extrañas
las mudanzas que pondera
mi imaginación severa;
donde llego a examinar
que ya sólo puede amar
en las montañas la fiera. (Vv. 25-30)

Este tipo de narrativa, abiertamente feminista, aparece a retazos por doquier en la poesía de la época, y en concreto en la poesía escrita por mujeres (Ramírez de Guzmán XXVIII, Zayas XXV, y Del Cielo VII, XII, XXIII). Aunque el desengaño amoroso es el tema central del poema de Marcia Belisarda, el estereotipo de la no-reciprocidad amorosa por parte de la amada se anula y, en su lugar, lo que va dominando el poema hasta el triunfante final es, en realidad, la subjetividad de la amada:

Si en cautivar mi albedrío
gloria pretendes tener,
yo la pienso poseer
en que siempre sea mío.
De mi amor sólo confío;
y así, haciendo en mí empeño,
tu consejo no desdeño,
si de amor no he de librarme;
pues yo misma quiero amarme,
que el amor de todo es dueño. (Vv. 31-40)

Pero esta voz narcisista no puede existir sin una meta-narrativa que subyace en el discurso poético, y que alude a una fusión íntima del cuerpo ya liberado del proceso amoroso convencional y transformado en una voz autorial y con autoridad que lo transcribe, lo trasciende y lo transforma. Esa liberación del cuerpo es el paso de

objeto a sujeto, el viaje de la amada a amante de sí misma: «yo misma quiero amarme.» Y más aún: el dominio de la significación amorosa, que permite a la amada «describirse» a sí misma de la convención poética, es también donde se constituye la autoridad de la autoría femenina. El proceso de racionalización donde se da la liberación simbólica de la amada —«llego a examinar»— es el que también establece la idea de una autoría que va en contra, deliberadamente, de las normas de la autoridad cultural masculina que estaban implícitas en el encabezamiento del poema —«cuatro poetas». El amor se ha convertido en la posibilidad de autorrealización de la figura femenina de la amada; la escritura, a su vez, en un proceso a través de cual se establece la agencia de un sujeto poético femenino y de una autoridad cultural femenina. Dos narrativas completamente interdependientes.

* * *

Estos ejemplos cartográficos, estos intentos de trazar los vaivenes de la «emoción feminista» convertida en subjetividad poética, son una simple muestra de que si partimos de que el feminismo es siempre una posibilidad expresiva, las manifestaciones de la «emoción feminista» pueden darse en cualquier momento, como un giro inesperado o como un guiño del significado para el/la autor/a y para el/la lector/a.

No pretendo aquí hacer un extenso estudio de interpretación literaria, como he hecho en otras ocasiones, pero sí establecer con estos cinco breves ejemplos, una propuesta metodológica que puede ayudar a que emerjan a un primer plano aquellas voces de la cultura de una época lejana en el tiempo que se hayan sido relegadas a los márgenes o que no se hayan entendido en toda su importancia como ecos críticos de la cultura patriarcal.

Del mismo modo que los discursos poéticos hipercodificados del siglo XVII español albergan siempre la posibilidad de una subjetividad feminista, el feminismo tiene que entenderse como un fenómeno latente en todas las culturas, mucho más amplio de lo que a menudo se reconoce, y que es y debe ser rescatable o identificable como tal; mediante, por ejemplo, el concepto de «emoción feminista» que propongo

en este libro. Se trata de devolver a una cultura su riqueza mediante un proceso de lectura que destape los rincones expresivos que menos atención despiertan por un complejo cúmulo de factores. Lo que para mí está claro es que, partir de la inseparabilidad de ciertos discursos y narrativas, puede acercarnos enormemente, no sólo a lo que fue el feminismo de una época determinada, sino también a lo que pudo ser la conciencia colectiva más allá de una supuesta cultura oficial.

Bibliografía

- AMEZÚA, Agustín G. (ed.) (1983), *Novelas amorosas y ejemplares* de María de Zayas y Sotomayor. Vol. 1. Real Academia Española, Madrid.
- AARSETH, Espen J. (1994), «Nonlinearity and Literary Theory» en George P. Landow, ed. *Hyper/Text/Theory*, Universidad de John Hopkins, Baltimore y Londres.
- BELSEY, «Constructing the Subject...» (1997), En Robyn R. Warhol y Diana Price Herndl, eds. *Feminisms. An Anthology of Literary Theory*. Rutgers, Nueva Brunswick.
- BENJAMIN, Walter (1999), *Iluminations*, Pimlico, Reino Unido.
- BRAIDOTTI, Rosi (2002), *Metamorphosis. Towards a Materialist Theory of Becoming*. Polity, Oxford.
- (1994), *Nomadic Subjects. Embodiment and Sexual Difference in Contemporary Feminist Theory*. Universidad de Columbia, Nueva York.
- BUTLER, Judith (1993), *Bodies that Matter. On the Discursive Limits of «Sex»*, Routledge, Nueva York y Londres.
- CODE, Lorraine (1995), *Rhetorical Spaces. Essays on Gender Locations*, Routledge, Nueva York y Londres.
- CORNELL, Drucilla (1992), *The Philosophy of the Limit*, Routledge, Nueva York y Londres.
- CHARTIER, Roger (1993), *Libros, lecturas y lectores en la Edad Moderna*, Madrid, Alianza.
- DAVIES, Paul y John GRIBBIN (1992), *The Mater Myth. Dramatic Discoveries that Challenge Our Understanding of Physical Reality*, Simon and Schuster, Nueva York.
- DELEUZE, Gilles (1998), *El pliegue. Leibniz y el Barroco*, Paidós, Barcelona.

- EL SAFFAR, Ruth S. (1994), *Rapture Encaged: the Suppression of the Feminine in Western Culture*, Routledge, Londres y Nueva York.
- EISENSTEIN, Zillah (2004), *Against Empire. Feminism, Racism, and the West*. Zed Books, Londres y Nueva York.
- FOUCAULT, Michel (1973), *El orden del discurso*, Tusquets, Barcelona.
- FRECCERO, Carla (2001), «Ovidian Subjectivities in Early Modern Lyric: Identification and Desire in Petrarch and Louise Labé». En Goran V. Stanivukovic, ed. *Ovid and the Renaissance Body*. Universidad de Toronto, Toronto.
- GIL, José (1998), *Metamorphoses of the Body. Theory of Bounds*. Universidad de Minnesota, Minneapolis y Londres.
- GROSZ, Elizabeth (1995), *Space, Time, and Perversion*, Routledge, Nueva York y Londres.
- HENDERSON, Katherine Usher y Barbara F. McMANUS (1985), *Half Humankind. Contexts and Texts of the Controversy about Women in England, 1540-164*, Library of Congress Cataloging-in-Publication Data.
- JORDAN, Constance (1990), *Renaissance Feminism: Literary Texts and Political Models*. Universidad de Cornell, Ithaca, Nueva York.
- KELLY, Joan (1984), *Women, History, and Theory*, Universidad de Chicago, Chicago y Londres.
- LANDOW, George P. (1994), «What's a Critic to Do? Critical Theory in the Age of Hypertext» en George P. Landow, ed. *Hyper/Text/Theory*, Universidad de John Hopkins, Baltimore y Londres.
- LANGLE DE PAZ, Teresa (2003), «La utopía feminista: mujer varonil y «auctor» femenino en la obra de María de Guevara». *Hispania*, vol 86, Número 3, Septiembre.
- (2005), «La voz in(di)visible. Dulcinea y el feminismo en la Primera Parte del *Quijote*», en Rubio, ed. *El Quijote en clave de mujeres*.
- ed. (2004), *¿Cuerpo o intelecto? Una respuesta femenina al debate sobre la mujer en la España del siglo XVII*, Col. Atenea, Universidad de Málaga.
- LAQUEUR, Thomas (1990), *Making Sex. Body and Gender from the Greeks to Freud*, Universidad de Harvard, Cambridge-Massachusetts.

- MATTHEWS GRIECO, Sarah F. (1994), *A History of Women in the West. Renaissance and Enlightenment Paradoxes*, Library of Congress Cataloging-in-Publication Data.
- MERRIM, Stephanie (1999), *Early Modern Women's Writing and Sor Juana Inés de la Cruz*, Universidad de Vanderbilt, Nashville.
- OLIVARES, Julián y Elizabeth BOYCE (2000), *Tras el espejo la musa escribe*, Siglo XXI, Madrid.
- SAID, Edward W. (1988), *The World, the Text and the Critic*, Library of Congress Cataloging-in-Publication Data.
- SERES, Guillermo, ed. (1989), *Examen de Ingenio para las ciencias de Huarte de San Juan*, Cátedra, Madrid.
- SMITH, Sidonie (1993), *Subjectivity, Identity and the Body: Women's Autobiographical Practices in the Twentieth Century*, Universidad de Indiana, Bloomington.
- SPIVAK, Gayatri Chakravorty (1999), *A Critique of Postcolonial Reason. Toward a History of the Vanishing Present*, Library of Congress Cataloging-in-Publication Data.
- VOLLENDORF, Lisa (2001), *María de Zayas's Early Modern Feminism*, Library of Congress Cataloging-in-Publication Data, Universidad de North Carolina, Chapel Hill.
- ZAVALA, Iris M. (1987), *Lecturas y lectores del discurso narrativo dieciochesco*, Rodopi, Ámsterdam.

IV. LA ESPERANZA Y LO UNIVERSAL

Se necesita una «criptografía» que, a la vez, enumere la naturaleza y descifre el alma, vea en los repliegues de la materia y lea en los pliegues del alma.¹

GILLES DELEUZE

Lo universal

En un mundo en donde los intereses del neoliberalismo y la globalización económica no dejan lugar a la inclusión por igual de todos y todas en el movimiento del progreso, hablar de universalidad se hace muy difícil, pero también se hace más necesario e imperioso. Es siempre esa incontable violencia desgarradora la que, como en un goteo incesante y sangrante, dota a palabras tan redondas como «universalidad», «ética» y «moral» de un sentido de urgencia terriblemente mundano, carnal e inmediato. No cabe duda de dicha urgencia cuando una se pone a pensar en la situación que atraviesan muchas mujeres: violaciones, pobreza, analfabetismo, ablación, matrimonios forzados, etc.; cuando vemos cómo los telediarios cuentan una y otra vez las víctimas de la violencia machista; cuando sabemos de primera mano de la hija de alguien que ha sido raptada por las mafias de trata sexual; cuando una mujer emprende un viaje de miles de kilómetros hacia el norte, desde el África Subsahariana, y cae presa de desalmados que se aprovechan de su extrema vulnerabilidad, o cuando... etc. Ante preguntas como ¿podemos encontrar una humanidad común que frene el drama cotidiano? o ¿compartimos una bondad natural y moral, una capacidad ética innata? —como plantea la

1. Gilles Deleuze, *El pliegue. Leibniz y el Barroco*, Paidós, Barcelona, p. 11.

larga tradición estoica— a mí me queda la impotencia, por mucho que me empeñe en acallar mi conciencia, de que los grandes ideales éticos permanecen en el plano filosófico y, con suerte, fragmentariamente, en algunas zonas de lo político. Además, en caso de que ciertos planteamientos filosóficos y políticos deseables se trasladen de alguna forma a medidas y acciones concretas, no suelen conllevar un verdadero entendimiento sobre cómo afecta, para bien y para mal, la identidad de género de forma específica a millones de personas. Parece que siempre estamos comenzando, moviéndonos en círculos concéntricos, impulsadas e impulsados por una tragedia humana que no acabamos de comprender bien, ni de atajar y que, sin duda, nos atrapa el corazón y nos deja sin argumentos a muchas y a muchos.

Kwame Anthony Appiah afirma que la construcción de las almas o del espíritu («soul making») debe ser un proyecto político, esto es, que debe haber intervención del Estado en el proceso de interpretación de las realidades histórico-contextuales que contribuyen a moldear las identidades (Appiah, 2005: 163-165). En el temprano pensamiento político moderno norteamericano, ya estaba presente la idea de que la convivencia pacífica se basa en el respeto al espacio de conciencia del otro (Nussbaum, 2008: 71). Pero ¿qué ocurre cuando la propia noción de que la conciencia es libertad está tan minada por las tiranías familiares, religiosas o políticas que ni siquiera puede aflorar? ¿Puede haber entonces realmente convivencia pacífica de las diversas formas de identidad? Y, en caso de que la haya, ¿cuál es el precio de esa convivencia y para quién? Habría que reflexionar también —y ahí es a donde voy— sobre si los problemas del mundo no se deben en parte al hecho de que se ha ignorado lo que ocurre en el alma privada e individual de más de la mitad de la población mundial. Puede parecer esto un planteamiento inocente, absurdo o tendencioso pero, a mi modo de ver, pone el dedo en la llaga. Y es que la contribución de las mujeres a las culturas y a las sociedades no se ha tenido en cuenta como fuente del conocimiento, o sólo se ha hecho parcialmente; ni tampoco sus verdaderas realidades y dramas cotidianos, en los procesos de consolidación de las ciudadanías políticas, las comunidades, los Estados y las naciones que hoy conviven en el mundo; y este hecho es, entre otras cosas, un *incommensurable desperdicio de sabiduría humana*.

¿Cómo empezar a hablar entonces de un consenso moral universal, de ética de Estado, aunque sea como ideal inalcanzable de justicia política, cuando no se comprende ni tan siquiera que la historicidad del mundo depende también plenamente de las mujeres? Yo propongo que para continuar hablando de paz y de consenso, de universalismo moral y de ética, se restablezca de forma cohesionada, de una vez por todas, junto al reclamo y legislación de derechos básicos y fundamentales, un reconocimiento de que existe un ámbito plenamente libre en el alma de las mujeres, el cual también ha sido y es la clave del devenir y del significado del mundo; es decir, un ámbito personal que habla de lo social. Aunque esto sólo sea porque contiene información sobre la humanidad que puede ser enormemente útil para todos los campos del saber y de la *praxis*, por ejemplo, para afianzar una idea de paz o de armonía en beneficio de todos y todas. Y no quiero decir con esto que las mujeres tengan una receta mágica para resolver los grandes conflictos del mundo, pero sí deseo llamar la atención sobre el gran *desperdicio de significado* que han supuesto ciertas interpretaciones de la historia y de las sociedades.

En un reciente y apasionante estudio, *La civilización empática*, Jeremy Rifkin hace un detallado repaso por el pensamiento científico más actual y por las principales corrientes del pensamiento occidental para llegar a la «filosofía de la experiencia corpórea». La tesis central de Rifkin es que necesitamos construir una conciencia global empática, y que la retroalimentación empática es la base de la conciencia individual. Los seres humanos somos seres empáticos por naturaleza, en contra de las tradiciones filosóficas que propugnan la lucha por el poder y la confrontación como eje de la naturaleza humana y como motor de la historia. Propuestas de este tipo, que resaltan el ámbito de los afectos y de los sentimientos nos dan la clave para reclamar el saber de las mujeres. Y no porque las mujeres quieran quedarse en el lugar de lo emocional ni de la empatía, en donde han estado relegadas durante siglos y apartadas de lo público y de lo político, sino porque las mujeres saben mucho de la necesaria armonización entre razón y emoción —inclusive entre razón y fe. Y es que, llevar la marca de género implica existir y *serse*, en la superación permanente de barreras, y crear espacios nuevos infinitamente para moverse por territorios

propios; inventarse, sin dejar de estar en «lo acordado». En un mundo que ha encumbrado la razón durante tanto tiempo, no ha habido un lugar real equitativo para las aportaciones de las mujeres a la cultura, a no ser que demostraran su «racionalidad», poniendo a un lado el estorbo de las emociones que, se decía, o por su naturaleza o por su educación, conocían muy bien. En la actualidad se ha abierto un importante debate sobre cómo la tradicional separación entre el ámbito de las emociones y del raciocinio ya no sirve, y contribuye a perpetuar la explotación de unos pueblos y colectivos sobre otros, y a destruir en planeta. Por eso, hoy más que nunca, se hace inminente escuchar e incorporar lo que las mujeres tienen que decir, tras siglos y siglos de práctica para reconciliar un «deseo» de entrar en la razón excluyente y para superar, o sobrepasar la emoción —aunque en ese proceso se diese una hipervalorización de lo emocional y de lo afectivo, o un reclamo de ello como terreno propio. Es decir, moverse en el terreno del mundo e ir conquistando espacios de realización, de desarrollo de la conciencia individual y de poder más allá de lo afectivo, ha sido, para las mujeres, una constante negociación de fronteras, un perpetuo diluir de barreras y un transitar por nuevos territorios de la conciencia del ser.

El concepto de universalidad en la diversidad, como garantía de los derechos fundamentales de las personas, es sin duda el único marco existente hoy en día desde el que se puede combatir a medias las violaciones de la libertad y la violencia que sufren muchas mujeres. Pero, paralelamente, para lograr «la civilización empática» que supondría un paso más allá de una moral universal, hay que ir construyendo un tejido social de *lo microglobal*, guiado por la afirmación de que hay una presencia de lo universal en cada experiencia particular, parafraseando una idea central que recorre el sugerente libro de Alain Touraine, *La mirada social*. En el caso de la causa de las mujeres, se trata de hacer una tarea tan difícil como la de defender los derechos humanos y la aplicación de declaraciones y resoluciones internacionales, pero sacando a la luz el lugar que ocupan los saberes individuales y plurales de la experiencia idiosincrásica. Al origen o la fuente primaria de esos saberes yo le he llamado «emoción feminista», y me he referido a ello como todo aquello que es infranqueable y que no puede ser arrebatado, pero que es un impulso vital conocedor,

creador y transformador; indisociable de la experiencia de género. Y creo firmemente que en nuestra capacidad de rescatar ese impulso de las sombras —a veces enormemente sutil, otras clamando a gritos— en nuestra capacidad de reconocerlo como fenómeno universal pero real y tangiblemente mundano, y en el éxito que tengamos en llevar a cabo esa labor minuciosa, reside parte de la esperanza para miles de mujeres de carne y hueso, y también para comunidades enteras. Esperanza de una vida mejor, pero también esperanza de poder ir construyendo una «cultura de la historia» una «política cultural» que iluminen nuestros saberes y nuestro futuro (Lipovetsky y Serroy, 2010: 166-215).

Quiero situar la reflexión que aquí me ocupa, en torno a la universalidad y la esperanza, en una distinción que Alain Touraine hace entre la «pluralidad de modos de modernización» y la modernidad como principio de evaluación para todos los países, como ideal al que aspirar. Según este autor, no existen sociedades plenamente modernas aunque sí modernizadas —y es un error frecuente confundir unas con otras— en donde las mujeres son portadoras de una nueva cultura (Touraine, 2009: 127). Así pues, el reconocimiento y defensa de unos derechos civiles, sociales y universales es el primer paso de un largo recorrido hacia la modernidad plena; pero, insisto, se desperdicia mucho por el camino si no se integra a los procesos de diálogo la importancia que tiene la libertad de conciencia de las mujeres, inquebrantable, como agente de transformación individual y social. La dificultad está en comprender y desengranar el alcance de lo singular y de lo privado en su contacto e impacto con lo público y lo colectivo, con lo social. Esto último es la piedra angular para ir incorporando algo más que una idea consensuada sobre la equidad de derechos —que no es suficiente, aunque sí deseable— a los procesos internacionales que buscan construir la paz, la justicia y la armonía. Y es que, recuperar las posiciones múltiples de las mujeres en su propia experiencia de género como origen del conocimiento, lo que he llamado la «emoción feminista», significaría hacer visible un material infinito, caracterizado ante todo, conceptualmente hablando, por la posibilidad de conciliación y articulación de las diferencias, junto con una experiencia compartida por millones de personas—la de la experiencia de género. Y en esa conciliación

hay significado, hay información valiosísima sobre la experiencia humana en general, que puede y debe ser aprovechable y útil para los grandes proyectos éticos internacionales. Así pues, el primer nivel en el que propongo trabajar es el del reconocimiento de la universalidad de la «emoción feminista», como «nido» intocable e intocado, de todo el potencial libre y liberador de la conciencia de cada una de las mujeres.

El problema de cómo aspirar a un consenso moral universal mínimo se ancla, en el mundo occidental, en conceptos ilustrados como el de ciudadanía, Estado, derechos humanos, igualdad, democracia, justicia, distinción entre razón y emoción, etc., que son los que definen la modernidad como ideal, y que dan lugar a proyectos como el de la Europa social. Grandes proyectos, movimientos sociales, el trabajo de muchas organizaciones, hallan en dichas concepciones una vía de batalla y un marco legal manejable, en mayor o menor grado, en todo el planeta. Sin embargo, hay una desazón que tiene mucho que ver, no sólo con la dificultad para aplicar dichas legislaciones, sino también con una inadecuación de fondo demasiado extensa, una brecha demasiado abismal, entre la naturaleza del ideal mismo al que éstas aspiran y el peso abrumadoramente concreto y material de lo real. La crítica postcolonial puso en evidencia, entre otras cosas, que el pensamiento europeo es a la vez indispensable e inadecuado, un hecho que queda probado cuando sus conceptos fundacionales entran en contacto con la pluralidad de «los márgenes» (Chakrabarty, 2008: 45). Yo me atrevería a decir, en el contexto de este libro, que parte de esa inadecuación se origina en que tampoco en su propio seno el pensamiento liberal ha sido capaz de integrar la idea de diferencia absoluta con la de unidad absoluta; entre otras cosas porque se ha dejado de lado la información que aportan millones de personas: las mujeres.

Dipesh Chakrabarty nos ofrece un interesante estudio sobre la conciliación que tiene lugar en algunos sectores de la cultura y la política de la India, entre lo sobrenatural y los ideales de la Ilustración europea, con su encumbramiento de la razón. Chakrabarty concluye: «La razón, por ser universal y pública, nunca podría perfilar el lado privado del individuo moderno» (Chakrabarty, 2008: 174). Da mucho que pensar esto en relación con nuestras sociedades actuales multiculturales, que sin duda deben buscar urgentemente

formas de impregnarse de los saberes de la diversidad, más allá de lo superficial folklórico y de lo anecdótico, además de aferrarse a garantizar unos valores, «intocables e intocados» racionales de convivencia. Lo que aquí quiero sugerir es que en la misma realidad de las mujeres, si se atiende a ella, se encuentran algunas claves sobre cómo conjugar la diferencia con la unidad. Y es que, lo que define la experiencia compartida de las mujeres es una enorme habilidad personal para reconciliar la dicotomía que existe entre llevar la marca de la diferencia—el género—y la necesidad práctica de negarla con el fin de identificarse a sí mismas con el resto de la humanidad con fines pragmáticos y, muchas veces, de supervivencia.

Hay demasiadas comunidades aún y sociedades enteras en donde las mujeres no han alcanzado la ciudadanía, o son ciudadanas de segunda o tercera categoría, y en donde la lucha por los derechos cívicos es absolutamente vital. Pero si a esa lucha se le añade de forma sistemática y estructurada una campaña de «humanización» en la individuación de las mujeres, ojos de sí mismas para sí mismas primero, y tal vez de quienes las oprimen también, el éxito y los logros de esa lucha serán mucho más duraderos; además se evitaría el constante vaciamiento de contenido de términos y conceptos como el de «ciudadano», como advierte Daniel Bensaid (2010: 16). No estoy descubriendo nada nuevo, lo sé; ya se están llevando a cabo multitud de acciones que fomentan el auto-conocimiento y «empoderamiento» de las mujeres, y propician interacciones entre ellas, para compartir dicho conocimiento y para que se extraigan claves interculturales e instancias comunes para la convivencia. Sin embargo, muchas de estas acciones y medidas, tanto en lo local como en lo global de los procesos de construcción de culturas de paz y de defensa de los derechos humanos, se producen de forma aislada y parcial; esto es, sin tener en cuenta un análisis profundo de la situación, que incorpore en el centro del debate los saberes del feminismo como movimiento y como pensamiento, y también como «emoción» o pulsión vital.

Adela Cortina, en un reciente estudio, llama la atención sobre los límites de las leyes, del derecho, para forjar un entendimiento entre culturas y propone reenfocar estrategias en el marco de la hermenéutica, en el *mundo de la vida* (Cortina, 2009: 175). La defensa de unos mínimos éticos, propone esta autora, no puede pertenecer

a la tradición política liberal ilustrada, sino a lo que ella llama «una racionalidad impura entrañada en el mundo de la vida» (Cortina, 2009: 182). Estoy plenamente de acuerdo. La teoría feminista ha aportado multitud de definiciones sobre cómo y cuándo emerge, desde la realidad concreta de las mujeres, el feminismo, la rebeldía, o la *materia incontinente* de la conciencia. No obstante, hay un cierto consenso en los círculos feministas, no siempre formulado de forma explícita, de que hasta que no se pasa de la conciencia privada e individual del género a una conciencia coherentemente formulada de que ésta es similar a la de otras mujeres, no se puede hablar de una conciencia feminista ni de feminismo. A mi modo de ver, sería mucho más útil y productivo entender que el feminismo emerge mucho antes de que se dé lo que así se denomina; antes de que se produzca ese salto racional a lo colectivo; esto es, volviendo a Cortina, se halla en lo que ella denomina la «racionalidad impura» de la vida. Yo quisiera llevar un poco más lejos esta idea. Cuando se trata de la vida de las mujeres, es importante que las rebeldías espontáneas, resistencias individuales, alianzas solidarias, frustraciones instantáneas del alma que se tornan, por ejemplo, en protesta, en lágrimas o en transgresiones sutiles cotidianas, se ubiquen en su origen; es decir, en la interioridad singular cambiante, única e inapresable, idiosincrásica del alma, porque ésta está también teñida por la «experiencia de género» desde el momento en que se halla en el mundo. Y es que es allí en donde la conciencia siempre está, de algún modo, a salvo del peso abrumador de lo exterior —aunque esté teñida por él; y es allí, por tanto, en donde se manifiesta la diferencia en mayor medida, al tiempo que se da la experiencia compartida y universal del género.

Reducir el impulso vital del feminismo a un movimiento social que tiene sus orígenes en los ideales de la Ilustración, es equivalente a situar gran parte de la historia de la humanidad en los márgenes de la conceptualización del mundo, porque implica supeditar una «emoción» universal e infinitamente diversa, a una visión coyuntural y elitista del mundo. En primer lugar, esto no ayuda a las mujeres; en segundo lugar, no es propio de —valga la paradoja— utilizando las palabras de Amelia Valcárcel, «una humanidad ilustrada que tiene que encontrar un camino de supervivencia en esta tierra» (Camps et al., 2007: 221). La historia del feminismo y la historia feminista del

mundo están también en lo que escapa a la razón, en una historia de lo privado y particular e individual, incluso en lo sobrenatural; que es lo mismo que decir, en las relaciones privadas e intuitivas de un «yo» con lo trascendental, tan importante para millones de mujeres. Muchas mujeres han encontrado sus propias formas de interioridad como sujetos, en la tensión entre una idea de la razón que no les pertenece —pues es un elemento que les ha sido arrebatado culturalmente asociándose a lo masculino— y los deseos y sentimientos que sí les pertenecen —pues culturalmente lo emocional se ha reservado para ellas. En dicho proceso, se produce un desfase: la individualidad que emana de esa particular tensión entre la razón y la emoción, es una asimetría irresoluble que define el proceso mismo de búsqueda de sí. Lo que resulta de ello no es un desequilibrio infértil entre la razón y los sentimientos, ni una necesidad de reclamar lo uno o lo otro, ni una dicotomía insalvable, ni son únicamente tragedias individuales, sino también infinitas posibilidades y manifestaciones de individuación, por mínimas e invisibles que sean. En otras palabras: una fuente de saber del dominio de las mujeres y de todos aquellos seres humanos que experimenten el género como lo «no-hombre». Tales manifestaciones de un «yo» que se halla a sí mismo, fragmentariamente, idiosincrásicamente, ponen en evidencia e informan sobre la propia razón de ser del sujeto moderno, sobre la sinrazón de su supuesto «equilibrio perfecto» garantizado por la acción de la razón como elemento de control de las pasiones.

Las mujeres son, permanentemente, una «pesadilla» para el sujeto moderno, porque lo redefinen y cuestionan constantemente, lo interpretan y lo interpelan. Del mismo modo, el feminismo, con sus brotes rebeldes siempre latentes, con sus brechas consustanciales a la búsqueda de un cierre de ese sujeto moderno, es siempre el *enemigo en casa* de cualquier sociedad patriarcal y de cualquier Estado moderno, por muy moderno y equitativo que se declare ser. La intensidad y claridad con que se manifiesta el feminismo para el sujeto racional —y también para el individuo que lo experimenta en la esfera de lo privado— varía en relación directamente proporcional a la violencia con la que se elimine o auto-elimine su dimensión emocional. De ahí que se inventen constantes formas de control y de poder para contener al sujeto femenino, y que se le otorgue, en el mejor de los casos, el *status* limitado de la ciuda-

danía. Habrá que preguntarse, entonces, si es posible una sociedad moderna en donde se reconozca la existencia total e infinita de los devenires y vaivenes del feminismo o, mejor, si es posible hablar de modernidad en donde esto no ocurra, en donde no se dé «un feminismo de Estado», más allá de lo que concierne a los derechos de la ciudadanía. Empecemos por entender primero la modernidad, no sólo en términos de derechos, sino también en términos de un análisis serio de la tensión plurivalente y multidimensional —unas veces callada, otras muy explícita— entre la «emoción feminista», el poder, la historia y lo político.

A la pregunta que se hacía Marshall Berman a finales de la década de los ochenta de cómo pueden los hombres y mujeres modernos convertirse en sujetos, además de objetos de la modernización, esto es, «controlar el mundo y sentirse a gusto en él», un mundo en donde nadie puede escapar al dominio del capital, las mujeres tendrían mucho que responder si se las escuchase.² En el mundo occidental, a veces las mujeres reclaman con fuerza que conforman su vida al patriarcado por elección propia, y que toleran el machismo o lo ignoran y niegan conscientemente porque no les afecta —dicen; a veces, incluso, hacen un orgullo personal o político de todo ello. Sin embargo, hay que entender que lo que en realidad está en juego es su capacidad de *imaginar* mundos en donde saberse a sí mismas dentro del «orden normal» de la sociedad modernizada, o de una sociedad patriarcal que aspira a una modernidad; una modernidad que no podrá lograr plenamente hasta que no deje de ser eso: patriarcal.

Hoy en día hay un rechazo y un miedo tácitos a los comunitarismos y a los fundamentalismos culturales, pues las nuevas (de)formas de «nacionalismo cultural» de la modernidad en un mundo globalizado se tornan, con cierta facilidad, en fundamentalismos. Pero se ignora demasiado a menudo que la esperanza de luchar contra estos comunitarismos está también en las mujeres, porque ellas, como grupo social —si es que se puede hablar de «grupo» para quienes son más de la mitad de la población mundial— no se han plegado del todo (por multitud de factores) a

2. Cita Recogida por Dipesh Chakrabarty, op. Cit., p. 239.

falsas nociones preconcebidas de la modernidad, ni a sus formas de poder racional, ni a los desvíos y excesos neoliberales económicos de los procesos de modernización, que en parte son responsables de algunas de las tensiones sociales actuales. No quiero simplificar algo tan complejo como las conflictivas situaciones socio-culturales del mundo en que vivimos, pero sí llamar la atención sobre un hecho: que lo que permanece en los márgenes de lo conceptual suele contener, a mi modo de ver, información muy valiosa sobre el «centro» de la identidad cultural, en este caso, algunas de las claves de interpretación de los conflictos sociales. Y ocurre que desde un tiempo inmemorial, las mujeres y sus «emociones feministas» emprendieron un largo viaje hacia sí mismas y saben mucho de lo que encontraron y encuentran por el camino; aquel viaje que tan bien retrató el filósofo así: «el camino hacia lo más cercano a nosotros mismos es el camino más largo de retorno».³ Me refiero al viaje hacia la subjetividad. La subjetividad, que nunca desaparece, nunca puede ser aniquilada, pero sí ensombrecida, manipulada grupalmente, también en nombre de la razón. Por eso, para luchar contra el fenómeno de los comunitarismos y los guetos en donde se diluye lo individual creador fuente de lo colectivo, sería útil buscar formas de reconocimiento de unos en otros, posibles tomas de contacto con otros seres «iguales» e individual y singularmente diferentes. Y las mujeres trazan y trazan esos vínculos. Pero al machismo institucional, a los amos del Estado, a los de la economía, a los de las religiones, etc. no les gusta la subjetividad, eligen estar ciegos a ella, e intentan limitar de infinitas formas sus manifestaciones; ignoran el *discurso interior constructivo del mundo*; no aquel que destruye, sino aquel que construye y crea; el que debería ser patrimonio de la humanidad. Se entenderá, entonces, por qué afirmo una y otra vez que aún es necesario un feminismo como movimiento que reivindique derechos civiles pero que también haga tangible un territorio aún demasiado invisible, en donde puede florecer la subjetividad más allá del ámbito privado y secreto.

3. Cita de Martin Heidegger, *The Way and the Vision*, recogida muy acertadamente por Dipesh Chakrabarty, op. cit., p. 378.

«Postfeminismo»

¿Quién habla de postfeminismo, postmachismo, etc.? Prefiero pensar que no son más que juegos de palabras oportunistas que pretenden estar en sintonía con síntomas de nuestro tiempo, donde, vuelvo a Touraine, vivimos el fin de lo social y la proliferación de lo cultural. Ya que el feminismo se asocia principalmente a un movimiento social, ante un panorama donde proliferan términos e ideas que sugieren su «anacronismo», debemos hacer muchos más esfuerzos para redefinirlo, y permitir que se extienda la idea de la subjetividad como la materia prima de éste. Lo cual no quiere decir que haya que dejar de reclamar, con más ahínco que nunca, también lo social, lo no personal, lo no concreto. Más allá de un movimiento social y lejos de una revolución, el feminismo debe reclamar con fuerza la *sigilosa rebelión de las mujeres*: la rebelión interior, que empieza en lo privado, pero que tiene el potencial siempre de contener y provocar un despertar colectivo. Una tarea esencial, y muy difícil, que sigue pendiente y que debe comenzarse, sin duda, en el ámbito de la educación.

Trato de ofrecer, con esta visión, un enfoque que le sirva, por un lado, al feminismo como movimiento social para encontrar la unidad y la fuerza en la diferencia y transmitirla a las mujeres más necesitadas de ella; por otro lado, que les sea útil a las propias mujeres en general, para encontrar su propia fuerza interior, a pesar de lo social o en lo cultural de su género. La ayuda de las legislaciones internacionales sobre los derechos fundamentales, sin la cooperación, las políticas sociales, el trabajo de las ONG es esencial, pero todo ese ingente trabajo podría ser aún más productivo si partiera de una recuperación y potenciación central, centrífuga y sinérgica de lo individual feminista, de lo que he llamado la «emoción feminista». Esto es, si lenta pero perseverantemente se tratara de ir destapando la pulsión rebelde y transgresora de la experiencia cotidiana de género que puede hallarse en todas partes: desde instancias instantáneas de la relación de una madre con sus hijos, en un momento de la recolección agrícola, en la soledad de la escritura, al cruzar una calle, en la oficina, en la cocina o en la ducha, en un café, tomando el sol o paseando por el campo, en una reunión política o en una reunión de amigos, en las relaciones más íntimas, en el trabajo doméstico cotidiano, etc. por no decir

también, en las experiencias más dolorosas y aberrantes se halla la «emoción feminista».

Arjun Appadurai, en su libro *El rechazo de las minorías*, se pregunta si no estamos contemplando el nacimiento de un nuevo sistema global de poder, de política, de violencia, para lo bueno y para lo malo, que se extiende más allá del sistema internacional (Appadurai, 2007: 161). Además de una interesante reflexión sobre el terrorismo y sobre las minorías, Appadurai concluye con una sugerente idea: que estamos presenciando «un nuevo estilo organizativo de los movimientos progresistas», la creación de «redes no estatales y grupos de interés por encima de fronteras nacionales»; la construcción comprometida de un «tercer espacio», ante el cual se doblan los mercados y los estados, y que construye solidaridades *ad hoc* aunque invoque grandes categorías universales (Appadurai, 2007: 161-169). Pero, a mi modo de ver, ese trabajo universal y solidario que se está dando en el «tercer espacio» debe enriquecerse y afianzarse, tanto con lo cotidiano como con los grandes momentos y reclamos, mediante el intento de comprensión de actitudes, por más mínimamente aprehensibles que sean, que puedan contener información sobre el latido constante de la «emoción feminista», a la par que se desarrollan proyectos *ad hoc* de empoderamiento y progreso local, así como redes no estatales. Appadurai menciona el trabajo de organizaciones como Médicos Sin Fronteras u Ojo Público sobre Davos. Sin embargo, no debemos olvidar la labor de construcción de un tejido social solidario que están llevando a cabo pequeñas organizaciones, alianzas, movimientos de mujeres e iniciativas concretas, allá donde los estados o las grandes organizaciones son incapaces de resolver los problemas de la gente de a pie. Pongo sólo un ejemplo para que se entienda por dónde voy: el de WAC (Worker's Advice Centre), un sindicato en donde trabajan conjuntamente mujeres palestinas y de Israel para garantizar las oportunidades y los derechos de las trabajadoras del campo árabes que viven en Israel; esto es, para tejer la paz en aquella zona del mundo tan conflictiva en el plano político; su voluntad nace, en parte al menos, de lo que yo llamo la «emoción feminista».

En una ocasión tuve que dar una conferencia sobre los discursos de las aristócratas españolas del siglo XVII sobre la paz y la guerra ante una audiencia de trescientas mujeres de diversos países africanos,

muchas de las cuales habían sufrido la violencia de la guerra en su propia piel. Cuál fue mi sorpresa que, tras escuchar las conferencias de mis colegas de la mesa, una sobre las violaciones de niñas en la guerra de Kosovo, y la otra sobre los horrores que se estaban cometiendo en los campos de refugiados del norte de Uganda, cuando yo comencé a hablar leyendo fragmentos de aquellos distantes discursos feministas, fragmentos como «las mujeres inventaron la paz, los hombres la guerra», gran parte de la audiencia aplaudía, sonreía, gritaba, levantaba el puño. Algunas mujeres se me acercaron al final para preguntarme dónde podían leer aquellos textos antiguos de aquellas mujeres españolas. Tristemente, tuve que decirles que la mayoría eran inéditos o que no estaban traducidos. En fin, que tejer la esperanza, tejer la paz, tejer la memoria e hilar las «emociones feministas» más allá de lo cronológico, son caras de la misma moneda. Son parte de un esfuerzo por encontrar una *sabiduría sostenible* en el mundo, donde las mujeres tienen parte activa, se reconozca o no.

Se está luchando, en el feminismo, aún por un reconocimiento de las mujeres como «clase trabajadora» y como «ciudadanas de pleno derecho», pero esa lucha no puede ser cronológica, no consiste en etapas de un progreso que nunca llega, o que no evoluciona en todas partes por igual. La historia demuestra que igual que avanzamos, retrocedemos, y que cuando se avanza, en lo que concierne a las mujeres, nunca se hace en línea recta. Véase, por ejemplo, la reciente eliminación del Ministerio de Igualdad en España, por su propio creador, tras sólo dos años de existencia —muy poco dotada, por cierto. La conquista de derechos civiles, donde se ancla la fuerza del movimiento feminista, a cuyas impulsoras tanto debemos, tiene que beneficiarse más de los avances del pensamiento del siglo XX que ha conseguido desvelar y desmontar conceptualmente, el nivel más profundo de lo simbólico, donde se ancla lo político patriarcal. De la teoría a la práctica; de lo conceptual a lo pragmático. Hay que encontrar una estrategia que saque a la luz el inconmensurable potencial humano de las mujeres para conquistar sus propios espacios y su lugar en el mundo, y para mover esta gran mole planetaria en la que coexistimos todos y todas. Yo he querido aportar mi granito de arena proponiendo al menos un giro en el enfoque, una vuelta de tuerca más, un retorno a los recovecos del alma humana que es lo que más nos une al tiempo que nos diferencia; nada nuevo, pero

dando unidad conceptual y lingüística a toda esa *materia prima* del feminismo.

Lo decía en el primer capítulo de este libro: al tiempo que se conquistan las instituciones, hay que desacralizar al poder mediante una revalorización de los poderes que éste intenta contener. No vale sólo la conquista, ni tampoco la desacralización por sí misma, porque volveríamos a quedarnos atrapadas, estancadas en la historia. La conquista no es nunca la garantía de futuro, pues el ritmo del sistema no cambia, aunque cambie la política, y el mundo sigue avanzando *con-sin* nosotras; siempre más rápido. Introduzcamos, pues, en el centro del debate, de la acción y de la historia algo que conocemos muy bien: la subjetividad como expresión de una vivencia inevitable consustancial al género, con sus muchos e infinitos tipos y variables. Aunque en demasiadas ocasiones a las mujeres se les ha negado su derecho a la subjetividad, o ha sido gravemente ignorada incluso por ellas mismas, tergiversada o eliminada por otros, ésta siempre ha estado ahí, en el terreno de lo privado, de lo familiar, de lo individual, de la creación, del potencial sagrado del alma humana para transgredir lo circunstancial. La cuestión es que ya es hora de sacarla a la luz como lo que realmente es: expresión de la experiencia de género, de la «emoción feminista»; una *pulsión rebelde* con un valor político y con potencial programático en el espacio individual pero también, en el nuevo orden público del mundo: el de la «civilización empática», el de lo cultural. Se trata de intentar darle unidad a todo ese territorio compartido a la vez que encumbramos la singularidad, para que no se diluya en el tiempo y en el espacio, ni se pierda tampoco en debates en gran medida infértiles y comunitaristas en torno a la diversidad cultural. Y es que la diversidad hay que debatirla más allá de la noción de grupo o grupos; hay que hablar de su infinidad e infinitud temporal y espacial, cronológica y ahistórica al mismo tiempo.

La «emoción feminista» es un concepto polivalente y unificador, pero no simplificador de la diferencia, sino casi «mistificador», que sirve para rescatar una diferencia conciliadora transcultural en la totalidad de los mares de la historia y de la realidad presente; supone un necesario y urgente consenso. La «emoción feminista» se caracteriza por la *ausencia de conflicto*, entendido éste como la proyección antagonica hacia el exterior; rebelión, que no revolución;

y esta característica la hace imperceptible en gran medida, para bien y para mal. Para bien, en tanto en cuanto es prevaleciente por encima de todas las tiranías y de todos los sistemas; para mal, en tanto en cuanto ha sido y es demasiado ignorada, y en ello pierde su fuerza colectiva.

La pregunta que sigue sería: ¿es posible construir un movimiento sobre una base tan huidiza y polivalente? No tengo la respuesta ni la fórmula, aunque la buscaré incansablemente, pero sí puedo afirmar que a lo largo de mi vida y de mi trayectoria profesional me he encontrado muchas veces cara a cara con mujeres que, aunque negaban o desconocían el feminismo como pensamiento, movimiento, discurso o conciencia, encontraban una enorme fuerza para su vida cotidiana y personal en el reconocimiento, por nimio que fuera, de que su experiencia era, a la vez que singular y única, también similar a la de otras mujeres. Es ahí donde hay que poner todo el *ahínco*; en ese compendio de saberes tejidos y por tejer. Frente al «carácter cada vez más impersonal y lejano del poder que pesa sobre la vida social» sólo queda trabajar por un movimiento cultural que rescate los puntos de encuentro del sujeto (Touraine, 2009: 183); que busque los lugares de la transculturalidad acordada como una red infinita de instantes e instancias compartidas más allá de todo tipo de fronteras. Y es que la rebelión se da primero en lo personal; las mujeres se han rebelado siempre en lo privado, hasta que el movimiento feminista, como tal, hizo de lo privado una lucha colectiva.

Fadela Amara cuenta en su libro sobre el nacimiento del movimiento *Ni putas ni sumisas* en Francia, cómo muchas chicas de las barriadas obreras de París han convertido el maquillaje en marca de su propia guerra contra la violencia y el acoso machista que sufren a diario (Amara, 2006: 61). Es decir, la rebeldía se da en el terreno de lo personal, aunque a simple vista parezca más una acomodación a las exigencias patriarcales de una comunidad que otra cosa. La cuestión es contribuir primero—sólo como primer paso—a que esa rebeldía sea realmente vista por las propias mujeres como una transgresión liberadora. ¿Cómo resolver la violencia, los conflictos sociales en donde están atrapadas tantas mujeres? La «emoción feminista», como concepto, anterior a la conciencia feminista y a la subjetivación, como la capacidad indiscutible del sujeto «no-hombre» de descubrirse a sí mismo en su capacidad de

serse (realizada o negada), en su capacidad de individuación, podría ser útil para reforzar formas de resistencia como la que describe Amara. Además, puede ser útil para construir armonía social —ya lo he dicho— porque, en ese sujeto femenino que tantas pasiones desata, que tanto se desea controlar, descansa gran parte de la cultura de una sociedad, que en él se simbolizan y perpetúan multitud de rasgos identitarios colectivos.

Afirmaciones del tipo «el feminismo ha pasado de moda» desatan la ira de las feministas porque nadie como nosotras sabe que las conquistas que se propuso el movimiento están terriblemente lejos de realizarse aún y que las batallas son a menudo un infierno cotidiano para millones de mujeres. Pero hay algo de cierto en una expresión como ésa —quitando el ensañamiento y los prejuicios que pueda encerrar la frase, alimentados por campañas de desprestigio interesadamente orquestadas; lo cierto es que no es tiempo de movimientos sociales sino de movimientos culturales. Algo ha cambiado en el mundo aunque algo siga igual. Por eso no hablo de revolución, sino de una idea de rebelión con la que muchas mujeres puedan identificarse y que algunos hombres respeten al menos; «libertad de conciencia y no voluntad de poder... sacrificio de la propia vida y no nacionalismo guerrero» (Touraine, 2009: 192). Hay quien habla de un nuevo humanismo, y tal vez sea acertado dicho concepto, pero debo alertar de que no se pueden ignorar las enseñanzas del relativismo que ayudó a destapar zonas antes invisibles de la cultura, y mucho menos, del feminismo que ha ido caminando a la par de todas las posiciones críticas. Mi propuesta busca lo universal pero huye de lo general; busca la unidad pero se ancla en lo más mínimamente local, concreto, específico y privado que, se reconozca o no, está siempre proyectado hacia el exterior como elementos de transformación social. El deseo de cambiar el mundo no se ha diluido de nuestras mentes ni de nuestros corazones, pero se hace necesario encontrar otros instrumentos nuevos, renovarse; dotar de otros horizontes significativos, conceptos unificadores y universalizantes, a las antiguas batallas que hoy conservan aún una ancestral actualidad, por desgracia. Pero, por fortuna, la materia de la que trata el feminismo como pensamiento y como movimiento era y sigue siendo tan *camaleónica* y *perseverante* como el patriarcado.

Se habla de una época «postfeminista» y en realidad lo que hay tras esa expresión es que se ve a las mujeres, por fin, de alguna manera, como lo que hemos sido siempre: portadoras de la cultura. Yo no me alarmo por la existencia de términos como éste que proliferan por doquier, pero hay que hacer un esfuerzo por explicar lo que hay tras ellos, sobre todo a las/los jóvenes. Lo que parece la era de la «desculturación del género» —valga la paradoja— no es más que la conquista de algunos derechos políticos y sociales, de una especie de *ciudadanía asexualada* para algunas mujeres, para una minoría. Pero ¿qué sentido tiene la teoría feminista si no somos capaces de explicar este fenómeno a otras mujeres y a las nuevas generaciones? Hay términos que, aunque la realidad a la que aluden persista tozudamente, ya no se entiende su significado porque se ha producido lo que en lingüística se denomina una «gramaticalización», un vaciamiento, un desgaste del significado original y originario, por el uso repetido en el tiempo cronológico. Eso es lo que ha ocurrido con «feminismo», «patriarcado», que en positivo, están siendo suplantados por otros términos y expresiones como «temas de género», «transversalidad de género», «igualdad», «equidad», y en negativo, por términos como «postfeminismo». No importa, tal fenómeno es síntoma de dos cosas al menos: una, que hay elementos «estructurantes» y estructurales donde han adquirido protagonismo las mujeres como idea, grupo o actores sociales; y dos, que se está dando, como en todas las esferas de la cultura, un *mixing* del imaginario cultural global con la realidad concreta y social de las mujeres. Y no es que lo colectivo haya dejado de ser relevante para el movimiento feminista, todo lo contrario, sino que debemos encontrar una manera de hilar lo colectivo desde lo específico, lo individual, lo cotidiano; hay quien lo llama «el sujeto», y yo lo llamo la *materia prima del género*, la «emoción feminista», porque para mí, en el caso de las mujeres, hay algo anterior al sujeto que lleva también la marca del género. Ahora que prima lo cultural, es cuando se puede diluir demasiado la «culturalidad» de la lucha de las mujeres en el mar global de las diferencias. Por eso, el feminismo, como movimiento y como pensamiento, tiene que encontrar nuevos cauces y nuevos lenguajes de unidad que sirvan para movilizar a las masas desde lo cotidiano y lo individual; que sirvan para reforzar, extender y comprender la sigilosa rebelión camaleónica inevitable que se está dando, y que siempre se ha dado en la experiencia vital de

todas las mujeres, y gracias a la cual han ido sobreviviendo; gracias a la cual se ha manifestado una y otra vez el sujeto femenino en su propia búsqueda, paradigma tras paradigma.

El feminismo plantea cosas tan incómodas como que no existe conciencia de uno/a mismo/a ni expresión de ésta que no esté tocada por lo cultural del género, ni siquiera en lo que parece exento de ella como es el sexo biológico. No es de extrañar que las propias mujeres quieran rechazar tal planteamiento de plano en multitud de ocasiones, y vivir «amoldadas a lo universal», a la categoría de «humanidad». A no ser que —y tal vez ahí esté la clave— se les ayude a ver que el género es lo que a todas de una manera o de otra nos moldea, lo que *pixela* nuestro espacio sagrado y privado también como fuerza creadora y creativa, no sólo como límite —seamos conscientes de ello o no. La dignidad que aporta ese autorreconocimiento a las mujeres es lo que está en juego. Recientemente, en unas jornadas a las que asistí, una mujer del público cuyo nombre desconozco, se refería a las «guerras de la dignidad» que libran las mujeres en el día a día. Pero el reconocimiento de esa dignidad sólo puede reclamarse en el contexto de un auto-análisis como humanidad. Algo difícil de lograr, pues es un ideal o una utopía moral, porque las mujeres somos el rasero por el que se mide una sociedad, lo queramos nosotras o no. En filosofía se ha debatido extensamente sobre el difícil concepto de «humanidad como un todo» (Camps y Valcárcel, 2007: 84). La teoría feminista, en sus múltiples tendencias de pensamiento, añade dificultad a dicho esfuerzo poniendo de relieve que esa búsqueda conceptual es imposible y fútil sin antes reconocer que la mitad de la humanidad lleva la marca de lo singular, de la especificidad, de lo cultural, es decir, que lo concreto también alberga lo universal. Tales disquisiciones son útiles para lo que aquí nos concierne que es reincorporar a las mujeres en su infinita diversidad individual y emocional al concepto de Humanidad, con mayúsculas. Sin embargo tiene enormes consecuencias porque, para empezar, habría que buscar nuevas fórmulas que sirvieran para que las mujeres de carne y hueso se reconocieran a sí mismas plenamente en los grandes universales, vieran en ellos reflejo tácito y real de sus experiencias vitales.

Así las cosas, más que de «postfeminismo» habría que hablar de *panfeminismo* o *suprafeminismo*, de una necesaria mundialización

del potencial liberador de la experiencia de género, para las mujeres desde luego, pero también para el *capital mundano* compartido por la coexistencia de los sexos. Y es que, como he sugerido en este libro y he intentado demostrar, nada escapa al feminismo; la «emoción feminista» está por todas partes, es el *intangible cultural* de la humanidad. Como tal, el feminismo es lo que alberga una esperanza de entendimiento; el peso cultural y moral que presiona sobre los hombros de las mujeres y que achanta sus vidas en tantas ocasiones, no es más que la otra cara de la moneda.

Un largo camino

Transmitir a las mujeres de carne y hueso, en toda su diversidad circunstancial infinita, la idea de que son en sí mismas, aun con el dolor de la exclusión, también motor del mundo, el gran intangible cultural de la humanidad es, a mi juicio, el reto principal de los feminismos contemporáneos. Lograr incorporar la idea de que las mujeres son y han sido siempre motor del mundo y constructoras de armonía social en el espacio político, de alguna manera, es la segunda parte de dicho reto.

La noción postmoderna de un sujeto descentrado, relativizado en su univocidad, un sujeto hecho discurso y hacedor de discurso, dio como fruto una percepción de la historia rica, polimorfa, donde las subjetividades múltiples se convirtieron en el lugar privilegiado para explorar voces antes nunca oídas. Nos encontrábamos de pronto ante la cultura como un mar inmenso, bahía abierta al océano, mucho más que el canon y contra el canon; una cultura sin historia, o mejor, cuya historia era la historia de los silencios, de las voces y ruidos acallados. Lo insignificante de lo particular hecho totalidad significadora; las historias que emergen de las sombras del lenguaje, todas y ninguna de ellas más que la otra, conforman la materia de una ética que se precie de serlo (Zavala, 2008: 263). Y es que en lo invisible, en lo «no-todo», es donde la existencia recupera su presencia en la cultura como fuente del conocimiento humano más profundo. Una ética que de una vez por todas sea capaz de dar valor a lo «incompleto» de la experiencia del ser (mujer) en el mundo será resultado de una historia honesta, por fin, que observe las huellas sutiles que la experiencia ha dejado

y deja tras de sí al desplazarse sigilosamente por el mundo, por el lenguaje, al vivir en la palabra; «Arqueología de la historia», lo llama Iris M. Zavala en *La otra mirada del siglo XX*. No queda duda ya, con esto, de la necesidad de reclamar lo simbólico como agente de cambio para rastrear los lugares más escondidos y remotos de nuestras culturas y poder dilucidar así por dónde y de qué manera se filtra la crítica a lo hegemónico, «los discursos de la sospecha», según esta autora. Es más, se trata de explorar hasta qué punto la experiencia de exclusión, que tan de cerca conocen las mujeres, se torna política en lo más sutil e intangible. Paradójicamente, hoy en día son más que nunca las aguas pantanosas de lo político las que aportan esperanza de cambio real para las mujeres. Y es que vivimos un momento que no se puede desaprovechar, donde una gran fuerza discursiva y política, con múltiples voces y agentes, trata de recomponer la unidad como fuerza; trata de volver a reclamar lo universal, buscar un lugar común de esperanza, una vez aprendida la lección de la diversidad y los pluralismos, una vez que han fracasado los multiculturalismos como fórmula de convivencia en algunas sociedades modernas.

Hace algún tiempo, Teresa de Lauretis ponía el dedo en la llaga al señalar la gran paradoja a la que tienen que enfrentarse todos los feminismos: que su objeto de estudio, el género, sigue siendo una realidad naturalizada y que la naturalización sigue siendo hegemónica. Celia Amorós también se refiere a ello resaltando el problema intrínseco conceptual que entrañan categorías como la de «sujeto», en donde las motivaciones vindicativas del feminismo coexisten con las críticas al androcentrismo (Amorós, 2000: 70). Lo que ocurre es que la discriminación de las mujeres y las múltiples caras de la opresión van unidas, precisamente, a la idea de que la diferencia de género se corresponde de forma natural con la biología. ¿Qué hacer entonces cuando situarse en dicha naturalización es el único vehículo útil y pragmáticamente eficaz para luchar contra algunas manifestaciones de la discriminación? Los códigos socio-culturales de comportamiento y de significación, anclados en visiones del mundo que de una forma u otra marginan o excluyen sistemáticamente todo aquello que sea no-masculino, aquello que hemos denominado como «sistema patriarcal», nos atrapa también conceptualmente a las feministas. Y es que para poder hacer entender nuestras críticas

y nuestros análisis, para poder hacer que éstos se transformen en cambio social real, tenemos que saber articular nuestras herramientas discursivas con los mismos elementos de significado que han contribuido a consolidar el *status quo* que queremos cambiar. Una ardua tarea, sin duda.

En la década de los ochenta del siglo precedente, las feministas francesas de la diferencia proponían la necesidad de crear nuevos lenguajes, nuevos códigos de expresión que articularan una experiencia propiamente femenina inexpressable en un sistema de significados sometido a las jerarquías patriarcales. Quedan lejos propuestas tan separadas de la realidad actual social y de las necesarias reflexiones de hoy en día sobre el pluralismo cultural. No se trata ya de promover formas de expresión con que verbalizar lo inexpressable sino que, a mi juicio, se trata de algo mucho más esperanzador y revolucionario en el mundo actual: reconocer que lo supuestamente inexpressable está presente y expresado, con sus peculiares formas de subjetivación, por todas partes y en todas las culturas. Se trata de trabajar para implementar cambios positivos concretos en la experiencia de las mujeres, mediante el reconocimiento de que la experiencia vital juega un papel esencial activo, creador y rebelde, en el motor de nuestras culturas, y en el *logos* de todas ellas. Se trata de reclamar el componente político de toda experiencia vital de las mujeres («emoción feminista») pues el de la experiencia «hombre» —aunque no la de todos por igual, claro está— ha sido un hecho indiscutible e indiscutido, y muy visible en la historia de la humanidad.

El pensamiento post-estructuralista nos enseñó que la cultura no está compuesta sólo por manifestaciones claramente definibles, delimitables como elementos completos en sí mismos y visibles en las texturas más superficiales de sus discursos, ni tampoco del discurso *amo*, sino que la cultura es un mar de mares, un universo inabarcable y contradictorio, dialógico; y que hay resquicios de todo lo que conforma la identidad que escapan al contexto, como sugería Foucault. Aunque los poderes externos se empeñen en imponer visiones del mundo más o menos perversas, más o menos violentas o limitadoras, la experiencia es intangible, escurridiza y busca siempre escondrijos por donde asomarse y hacerse ver y sentir. Pero cuando ésta está *a un paso de lo visible*, es nuestro deber como feministas sacarla a la luz con

toda su fuerza transformadora y motriz de las culturas y del mundo, en el sentido más pragmático. La empresa no es nada fácil porque —incluso las mismas feministas— estamos inmersas e inmersos en gran medida en el poder seductor de las categorías naturalizadas del género y del sexo, como ha demostrado por ejemplo, la teoría *Queer*. Si se entiende la diferencia como una posición subjetiva en la cultura, como un concepto ambiguo, nos encontramos con una enorme dificultad operativa en el universo simbólico que habitamos. Ya decían los críticos del positivismo racionalista, como Lyotard, que lo que da sentido a la experiencia individual circunstancial está abocado al abismo, a lo inmaterial, a la muerte y a lo impermanente y que, como el ser humano no se resigna a ello, tiende a buscar marcas mundanas que parezcan contener la disolución del «yo». Sin embargo, a pesar de lo huidizo de concepciones similares del sujeto y de la subjetividad, si algo hemos aprendido las feministas de los análisis postestructuralistas de la identidad, es que hay un impulso enormemente liberador para reinterpretar las culturas cuando nos situamos ante el sujeto, libres de concepciones unívocas, estables y jerárquicas. Un sujeto en permanente proceso de formación, a expensas de determinantes socio-culturales, físicos, circunstanciales, etc.; un sujeto siempre abocado a un proceso de definición de sí mismo que nunca es fijo ni finito, es el ancla —valga la paradoja— de lo inestable del ser. El problema no es dicha noción del sujeto sino que ésta, siendo enormemente rica y abrumadoramente real, no se ha explotado suficientemente con fines pragmáticos para lograr una política orientada al cambio social, ni tampoco para lograr un consenso normativo. ¿Cómo normativizar lo inapresable?

Agnes Heller explica, en su *Teoría de los sentimientos*, que para reconocer una emoción y preguntar sobre ella es necesario conocer, saber e interpretar la situación que la provoca; es decir, que puesto que, en las emociones, el conocimiento de la situación forma parte del propio sentimiento, del saber qué sentimos, «la cualidad del sentimiento experimenta un cambio cuando una persona constata lo que siente realmente» (Heller, 2004: 122-123). En relación con esta idea, para mí lo más desalentador es que no ha cuajado en el inconsciente colectivo el enorme potencial individual de la «subjetividad feminista» y su conexión con el contexto; o que si lo ha hecho en ciertos sectores, no ha logrado traspasar el umbral de

la conciencia y de la acción para la gran mayoría. He aquí la tarea pendiente. Zavala nos recuerda que el «monstruo que la sociedad lleva dentro» impone su «síntoma social». En la actualidad, esto se manifiesta en el fenómeno que estamos presenciando: el resurgir de comunitarismos peligrosos, en donde se pierde toda capacidad creadora de la subjetividad en función de una causa política, religiosa, identitaria, que por supuesto, va siempre en detrimento de los derechos de las mujeres. De ahí la urgencia de establecer otras lecturas de la cultura, de destapar los vínculos de la «emoción» con el contexto y la historia; vínculos que sitúen en el centro del motor de transformación social a la descentralización, a la «heterotopía», y que desvelen la silenciosa y prevaleciente revolución de lo excluido.⁴

Una especie de *política de lo inapresable* de la experiencia individual sexuada sería la utopía a la que habría que inclinarse, de la cual, la lucha por los derechos garantizados por ley, es sólo una parte —aunque esencial; la lucha por la memoria histórica de las mujeres, otra; y así un largo etcétera. El sujeto femenino es lo que persiste en la historia aunque parezca ausente de ella. La historia de las mujeres está marcada por el reconocimiento de la individualidad femenina ante sí misma, como portadora de derechos. No obstante, la historia viene también marcada por la falta de reconocimiento externo de una individualidad que ocurre en el terreno de lo privado —consciente o inconscientemente, en mayor o menor grado; lo cual ha apartado a las mujeres de las definiciones del «yo» moderno— con todas las privaciones que ello conlleva —en tanto en cuanto ni se ha advertido, ni se ha observado, ni se ha documentado su sufrimiento.⁵

La esperanza

Se ha dicho repetidamente que la modernidad con su proceso de modernización y progreso conlleva un sentimiento y la experiencia de «incompletud», de inestabilidad, de cambio permanente en

4. Término acuñado por Iris M. Zavala.

5. Chakrabarty señala como el momento de nacimiento del 'yo' moderno a la capacidad de advertir y documentar el sufrimiento («incluso si se trata del propio») desde la posición de un observador generalizado y necesariamente incorpóreo». Op. cit., p. 167.

las sociedades occidentales, pero ¿no es eso parte de la condición humana y de una tendencia repetida a poner límites o a querer atrapar dicha «incompletud»? Las feministas actuales saben muy bien que gran parte del engranaje que impone una supuesta coherencia a la existencia humana no es otra cosa que «la perseverante, beligerante y sinuosa política patriarcal», utilizando la expresión de Amelia Valcárcel (Valcárcel, 2002: 50). Pero también, hoy en día los efectos de la política patriarcal son más débiles en algunos Estados, pues los siglos de lucha feminista, en todos los ámbitos de la cultura, la sociedad y la política, han dejado su huella; y con la inevitable tendencia a lo global en el mundo contemporáneo, el alcance de esa huella es, con toda seguridad, mucho mayor de lo que se imagina. No obstante, sin saberlo, las mujeres seguimos perpetuando unos códigos de pensamiento que anulan nuestra capacidad de percibirnos como agentes de nuestras propias circunstancias y de nuestras culturas. Por ello, sólo reconociendo esos mecanismos reductores, sus «ex-centricidades, exotopías, heterotopías...el mundo desordenado donde está el Otro», será posible escapar de sus códigos y reclamar la fuerza motriz que las mujeres aportan a las culturas y que bulle desde lo más hondo de cada sociedad (Zavala, 2008: 222).

No cabe duda de la importancia de la política para hacer llegar a toda la ciudadanía el saber y las enseñanzas del conocimiento de las mujeres y del feminismo como tradición de pensamiento crítico. El enorme reto es que la política, como el feminismo, se halla por ahora haciendo equilibrios en la muy fina línea que separa la implementación del cambio concreto y sincrónico, de la perpetua renovación casi automática de visiones hegemónicas del mundo que obstaculizan e impiden dicho cambio. La gran mayoría de los discursos que emanan de la esfera política, siguen inscritos en nociones tradicionales de género y sexo, camufladas bajo un halo de pragmatismo y de racionalidad ilustrada, aún cuando se inserten en perspectivas sobre lo global diverso. Cabe preguntarse si es que sólo es posible implementar un cambio social —que sería superficial— desde tales posicionamientos. ¿Cómo hacer que las reflexiones de algunos feminismos contemporáneos se trasladen a la sociedad y a los proyectos sociales? Me refiero aquellos preceptos que cuestionan algo tan profundamente ins-

crito en nuestras conciencias como es la idea de la univocidad del sujeto, la naturalización del género y del sexo, o la vacuidad de un concepto fijo tradicional de identidad. ¿Es para las mujeres factible e útil negarse a separar la poética de la política? Soy de la opinión de que la libertad de las mujeres es viable y posible aun dentro de los sistemas de pensamiento hegemónicos —que no absolutistas. Son muy de agradecer posturas constructivas que públicamente reclaman el cambio dentro de los parámetros de un universo jurídico-político e histórico que aún no se ha alejado del pensamiento ilustrado y kantiano androcéntrico. Sin embargo, y sin que por ello quede mermado su mérito, falta reconocer que sólo y únicamente lograremos implementar un cambio verdadero, sin retorno, en la sociedad, si comprendemos de una vez por todas, y hacemos extensiva la enseñanza, que la cultura está siempre llena de huellas más o menos visibles o más o menos invisibles, y en esencia fluctuantes, de la «emoción feminista». Esto es, que hay una fuerza motriz de las mujeres y de todo aquello que emana de la experiencia de género como marca, y del proceso de búsqueda del ser de todo lo excluido.

Un «Estado feminista» —si es que realmente puede existir tal cosa— debería poder reconciliar el reconocimiento de sus propios límites como entidad de control y garante de una ética colectiva, con la efectividad de sus legislaciones. Los pensadores de la crisis del racionalismo positivista nos mostraron que es éticamente imposible llegar a un cierre, a un control. Pues bien, una vez asimilada dicha premisa en la esfera pública, restaría aprender a descifrar los intersticios particulares de las fuerzas sociales en donde se articula lo absolutamente circunstancial, particular y diverso de cada cultura; y enseñar a la ciudadanía a hacerlo, para que en tal reconocimiento encuentre una fuente verdadera de transformación y de crecimiento personal y colectivo. Ésta es la encrucijada real en la que estamos las feministas contemporáneas: el dilema de cómo hacer llegar a la ciudadanía a través de la filosofía, el arte, la música, la educación, la ciencia, la política, la acción social, etc. la necesidad de «despensarse» como sujetos atrapados en la disyuntiva razón/emoción. Sí, tenemos propósitos en el horizonte: para que haya cambios sociales reales profundos que mejoren las experiencias vitales de las mujeres, no sólo a corto y medio plazo, sino también a largo plazo; para que exista

menos dolor del alma, más felicidad, más satisfacción y plenitud de vida, más libertad y autonomía reales, menos angustia y desposesión de sí, más interconexión y retroalimentación. Pero para ello, tal vez la vía más esperanzadora, aunque muy difícil de lograr, sea hacer llegar a las conciencias y a la calle, la idea de que la experiencia vital personal no tiene que ser definible, ni estar marcada por los límites de la identidad, sino todo lo contrario: que la inconmensurabilidad es liberadora, es libertad subversiva, es modernidad, es esperanza, es convivencia y es fuerza colectiva.

¿Qué pasaría si las feministas pudiéramos transmitir a todas las mujeres que empezaran a valorarse a sí mismas como seres en constante proceso de renovación, de cambio, de adaptación, de formación, en permanente transformación e interacción; si pensasen en el deseo, en sus deseos de «serse» como algo indefinido, indescriptible, inefable, mucho más allá de su sexo y su género; si pensarán que sus experiencias más secretas y las emociones del corazón no son meramente eso, experiencias personales, emociones privadas, sino que son parte de una cadena ilimitada de emociones diversas propias y ajenas, cambiantes, infinitas transgresiones que tienen poder de transformación colectiva y personal? Hay algo muy liberador en todo ello, sin duda.

Se podría hacer un recorrido minucioso por nuestras culturas y encontraríamos en ellas vestigios de infinitas metamorfosis subjetivas e infinitas muestras del poder incontenible transformador de las emociones y de los deseos que hay tras ellas, en todos los niveles de la vida, de la cultura y de la sociedad. Lo difícil y lo esperanzador al mismo tiempo es comprender de entrada que la expresión de la conciencia libre, en el caso de aquellos seres que experimentan un género «no-hombre», es siempre feminista, puesto que supone una ruptura, o cuando menos, una tensión dialógica, con discursos que permanentemente niegan su existencia de manera simbólica, o con realidades que obstaculizan su libre desarrollo individual, su naturaleza mutante. Dicho de otro modo, la universalidad y la especificidad van de la mano hasta el punto de que son inseparables para que haya esperanza: una no se entiende sin la otra, pero no porque ambas sean reales solamente, sino porque lo específico es lo que hace que la universalidad exista y ésta es lo que hace que lo específico sea políticamente real.

Va mucho más allá de enseñar valores morales. Se trata, como afirma Jeremy Rifkin, de reevaluar qué significa ser humano rescataando una capacidad innata de la especie humana —y de otras especies animales— para la empatía, para estar «cableados» e identificarse con las experiencias vitales de otros seres, para lo social:

Tras el reciente descubrimiento de que los seres humanos y muchos otros animales están cableados para la ansiedad empática, los investigadores disponen de una base científica para examinar con mucho más rigor cómo interactúan lo innato y lo adquirido para crear un ser social...[están] cambiando nuestras ideas más básicas de lo que significa ser humano. (Rifkin, 2010: 106)

A mi modo de ver, éste podría ser un enfoque esperanzador global, y tal vez incluso más factible, para contrarrestar la dificultad actual que existe para extender un acuerdo sobre una moral común. Y claro, para reevaluar y reescribir el significado y el lugar de la creación de significado que les corresponde a las mujeres en esa nueva definición de lo humano.

Para trabajar por un espacio de humanidad compartida en el marco del feminismo, autoras como Zillah Eisenstein proponen un análisis profundo del cuerpo como punto de partida. Pero el cuerpo nos divide a nosotros mismos entre la vida y la muerte, mientras que otros ámbitos —yo me inclino por el de la «emoción», en el sentido muy amplio que he venido desarrollando en este libro— difuminan esas barreras físicas y nos conectan con un espacio más impreciso y expandido, más inabarcable y libre. Yo diría que es útil reclamar un ámbito de lo emocional, del alma, en el sentido de conciencia libre, secreta y espontánea; espontánea hasta un punto en que se hace irreconocible incluso para el mismo sujeto. Pues, es en la capacidad de sentir en donde todos los seres humanos estamos conectados, al tiempo que cada forma de sentir las emociones es absolutamente diferente en cada uno de nosotros, e inabarcablemente cambiante en el tiempo sincrónico. Una misma circunstancia puede producir instancias emocionales muy diversas en seres diferentes, e incluso emociones muy diferentes en una misma persona y en un instante concreto. Pero también una misma emoción puede suscitar el reconocimiento de ésta en otras

emociones, *emociones espejo* —la neurociencia ha descubierto la existencia de «neuronas espejo» que son una de las bases científicas para la empatía (Rifkin, 2010: 86-92). Las mujeres compartimos un cierto terreno de donde emerge lo emocional o subjetivo de la experiencia de género; un terreno definible por lo indefinible, impreciso en sus barreras y complejo, que yo he querido tildar de feminista; sí, porque su principal seña de identidad es que surge siempre, de una forma u otra, marcado por lo coyuntural y lo cultural del género. No obstante, es un espacio eminentemente libre, impreciso, fluctuante, cambiante, infinitamente diverso, al mismo tiempo; es el espacio inviolable de la dignidad humana; el lugar que resta cuando el patriarcado es algo naturalizado e internalizado de forma indetectable por todas y todos, o cuando aprieta sus armas y sus tiranías, o cuando la diferencia se convierte en instrumento político. No es un espacio puro, natural, originario, divino, estoico o platónico, nostálgico de una Edad de Oro perdida porque está teñido por el género; pero sí libre, privado y secreto. En ocasiones se trata de algo simplemente silencioso; en otras ocasiones, sigiloso; a menudo, una especie de estado intermedio entre lo secreto, el silencio y la rebelión; y por último, todos los demás espacios no nombrados.

Se ha escrito mucho recientemente sobre la necesidad de redefinir la universalidad de la experiencia humana para incorporar una noción de unidad que incluya las multiplicidades de la diferencia, por ejemplo, el ingente y admirable trabajo de Amartya Sen. Se trata de los esfuerzos de un sector de la crítica por resaltar la importancia capital de la diferencia en la formación de la identidad humana frente a la unidad moral que nos vincula. En cualquier caso, lo importante es que nos encontramos en un momento del pensamiento en que se está redefiniendo el concepto de universalidad con una vuelta a lo específico como esperanza y una revisión de lo plural de la diversidad, con una vuelta a lo universal, a lo compartido. Es ahí precisamente donde quiero situar mi propuesta. Este fenómeno puede permitir conjugar, tal vez mejor que nunca, lo pragmático con la lenta revolución de las conciencias que incluya, por fin, los saberes de los feminismos de las mujeres —en un sentido amplio como el que propongo en este libro. Más allá de los individualismos que pretenden la neutralidad y provocan a menudo reacciones

contrarias de aferramiento a la identidad, mi propuesta invita a pensarse dentro de los límites de las culturas, pero en los orígenes y el desarrollo de éstas, de donde ha sido extrapolada violentamente, tanto la experiencia y la subjetividad individual del sujeto femenino, como la colectiva de las mujeres en general. Como señala Eisenstein, es cerca y desde el «yo» donde se puede trabajar por una noción de lo global radicalmente inclusiva de toda la humanidad, extrapolada de la hegemonía capitalista de unos pocos (Eisenstein, 2008: 65). Lo íntimo, local y privado como primer escalón hacia una red global, o al menos, hacia la construcción de un terreno común cada vez más amplio, transcultural, interconectado, que incluya la libertad de conciencia de las mujeres, que incluya los saberes de la «emoción feminista» de cada ser «no-hombre» en las complejidades de cada cultura. Puesto que la «emoción feminista» no se puede aprehender plenamente, entender, atrapar, comprender ni definir; y puesto que no podemos acercarnos a ella completamente, es necesario que empecemos a hablar de ella como algo, si bien indescifrable, también abrumadoramente real y cotidiano.

El discurso y la legislación internacional sobre los derechos humanos universales son poderosos instrumentos para la lucha por los derechos de las mujeres y hasta ahora, el único realmente esperanzador. Sin embargo, muchas feministas han advertido que del mismo modo que la idea de una agenda común en temas de género puede llevar a simplificaciones o generalidades contraproducentes o infértiles, también insistir en la diferencia, puede alimentar una jerarquía neocolonial de Occidente frente al Otro; es decir, el imperialismo cultural puede negar la similitud allí donde existe y alimentar así antiguas jerarquías transnacionales (Eisenstein, 2008: 155). Yo añadiría que, del mismo modo, las jerarquías patriarcales, culturalmente diversas y esencialmente similares, pueden quedar reforzadas e inamovibles si no se trabaja por encontrar el terreno común universal, esto es, un posicionamiento que incluya a todas las mujeres —aunque nos duela. Hasta ahora, ese terreno común son los derechos humanos y, en concreto, resoluciones que abordan específicamente los derechos de las mujeres; pero hacer que cale en las conciencias la necesidad de una moral universal compartida para todos los seres humanos, en el caso de las mujeres, además implicaría un reconocimiento universal de que el respeto a la libertad de con-

ciencia ha sido un privilegio patriarcal de unos pocos. Sería llegar a una especie de *moral y ética feminista universal* que está muy lejos de ocurrir aún, una utopía tan lejana como la modernidad universal. Primero se tendría que reconocer que para que haya verdadera libertad de conciencia en igualdad de condiciones, debería darse antes, universalmente hablando, la posibilidad real para todas las mujeres de florecer más allá de la marca corporal, de desligarse de ella. Lo cual implica entender plenamente que la marca de género que llevamos todas las mujeres a cuestas se origina en la socialización del cuerpo como cuerpo femenino. Y es que el cuerpo es, para muchas mujeres, algo separado de su interioridad, algo con lo que vivir, algo que les impide su libertad real y cotidiana, algo que subyuga su interioridad.

Cristalizaciones

A la necesidad de rescatar lo que Walter Benjamin podría haber llamado «cristalizaciones» de la «emoción feminista» en el mar de las culturas, es a lo que he aludido reiteradamente en este libro. Benjamín afirma que aunque el sujeto esté sometido a la ruindad del mundo, el proceso de decadencia que le lleva a hundirse en un océano hostil es también, muchas veces, un proceso de cristalización a través del cual, aquello que una vez estuvo hundido y disuelto en el fondo del mar, se transforma en nuevas formas que quedan allí escondidas como si estuviesen simplemente esperando a que un día las encuentre un cazador de perlas (Benjamin, 1999: 54-55). Estas bellas imágenes de metamorfosis elusivas en el mar del mundo podrían perfectamente referirse a cómo sobrevive la historia de las mujeres, las manifestaciones de la conciencia, y a cómo se da la «emoción feminista» como fuente de lo individual y potencial de lo colectivo. Ante la violencia: las cristalizaciones feministas y una larga historia de «perlas» escondidas en la palabra; de verdades ocultas cambiantes, colectivas e individuales a la vez, que van transformándose y surcando los fondos de los océanos para un día emerger —transformadas— del contexto, bien como palabra, mundo, lenguaje o historia. Nuestra labor crítica consistirá, ante todo esto, en ser capaces de reconocer el fenómeno de sus transmutaciones como verdad universal.

La asimilación de una naturalización de la diferencia impuesta culturalmente es, para las mujeres, el resultado de una resistencia a abandonar el privilegio de habitar una esfera propia y reservada para ellas en el patriarcado, a su vez también naturalizado como el orden normal de las cosas. Esto, que es de sobra conocido para las feministas, no lo es tanto para la gran mayoría de las mujeres —y menos aún de los hombres. Para lograr dar un paso hacia la esperanza de que cambie la desalentadora realidad de tantas mujeres, a pesar del marco conceptual en el que nos movemos, debemos comenzar por destruir el aura de «objeto preciado» que rodea a todo lo relativo al papel de las mujeres en la sociedad y que las sitúa en los márgenes; y reincorporarlas a la cultura como agentes inseparables de su engranaje social y simbólico —algo que he explicado en otro capítulo de este libro. Pero dicho proceso sólo puede darse si va acompañado de un activismo basado en la revalorización de la singularidad de las emociones, así como del hecho de que hay algo universal en ellas. No obstante, el sentimiento de la «emoción feminista» como algo íntimamente ligado al sujeto femenino, no adquiere su potencial político liberador hasta que éste lo reconoce como algo transportable a lo colectivo, sin perder por ello su condición de sentimiento único y singular. Y para que esto ocurra, tiene que emerger primero del interior y de lo privado como reflejo del sujeto para consigo mismo. Este proceso muchas veces necesita de una gran ayuda para hacerse realidad pues la relación íntima entre el sujeto y la «emoción feminista» a menudo se pierde en el drama cotidiano de la supervivencia; se pierde por la abrumadora presión de lo contextual.

Que el sujeto «no-todo» sienta la «emoción feminista» de una forma o de otra es algo espontáneo e inevitable en el patriarcado, pero que dicho sujeto se viva en ella y desarrolle una pequeña distancia para con su imagen y el parecido que ésta tiene con la de otras mujeres—esto es, que le confiera la fuerza de lo colectivo —es un proceso más lento y complejo en el que influyen múltiples factores. La sensación de extrañeza del sujeto—volviendo a Benjamin— ante la «emoción feminista», una vez que se reconoce como tal, puede paralizar el proceso del reconocimiento de la semejanza con la colectividad e impedir que se transforme en fuerza de/para la individuación. Así que, hay que ayudar a vencer esa extrañeza para habitar la esperanza.

Lo que excede a lo acordado

En un interesante estudio de Foucault y Lacan, John Rajchman concluía, hace ya algún tiempo, que parece haber una vuelta a la creación de comunidades con una identidad fija y un miedo generalizado que se manifiesta en un afán por determinar lo que uno es frente al otro; esto es, un retorno a los fundamentalismos junto al esfuerzo por encontrar un consenso en la diversidad. Por ello, según este autor, se requiere más que nunca una inteligencia crítica que vuelva a preguntarse qué hay en nuestra experiencia que excede a lo que acordamos, aceptamos o sabemos (Rajchman, 1991: 147). Ese «exceso» de la experiencia individual frente a lo colectivo, frente a una moral contextual acordada, es cambiante, permanentemente huidizo, incluso para el sujeto mismo, pero es allí donde reside el potencial mayor de cambio social y de justicia para la causa del feminismo, y el potencial de encontrar un terreno común para su lucha universal.

Los retos de los feminismos actuales son pues muchos y diversos pero hay tres cosas que me gustaría resaltar. Primero, la necesidad de encontrar nuevos significantes para comunicar no sólo la importancia de resituarse como mujeres en el mundo, o como seres «no-todos» que encuentran «todo» su potencial humano aún en esa «incompletud». Segundo, la importancia de reconocer que no sabemos interpretar nuestra propia experiencia en lo que concierne al «orden de la emoción»; esto es, a lo más secreto y privado de cada ser, pero también a lo más indestructible: ese lugar inabarcable y ambiguo que es la clave del cambio urgente que tenemos por delante. Y por último, en tercer lugar, la exigencia de asumir que los caminos que emanan de la emoción privada, una vez convertida en fuerza colectiva, constituyen realmente el lugar por donde transita la esperanza mano a mano de la enorme complejidad de lo vivido en el tiempo y en la historicidad; es decir, vuelta a lo universal pero desde un reconocimiento de lo particular, de la complejidad y diversidad de la experiencia individual singular cambiante y contextual; emocional. Nada nuevo, sólo que las claves de lectura deben cambiar al ritmo que cambia la experiencia del ser en el tiempo concreto de las historias presentes. En suma, hemos llegado ya a la necesidad de hablar otra vez de lo universal frente a lo particular, pero con la sabiduría que hemos adquirido sobre las diferencias y la igualdad; el gran debate del siglo XX que se extiende y se amolda al siglo XXI.

La labor que tenemos ante nosotras y nosotros es hallar el germen de una armonía social tan anhelada que también les llegue a las mujeres. La «emoción feminista» es esperanza hoy, tras el fracaso de la modernización con sus excesos neoliberales capitalistas, que indirectamente han provocado una agudización de los sectores ideológicos más radicales y peligrosos. Tal vez el principio de un entendimiento entre sociedades verdaderamente diversas y plurales se halle pues en esta comprensión profunda de lo que es la diversidad y la pluralidad de los seres humanos, transculturales, transfronterizos, pero singulares dentro de su colectividad también y en su colectividad. Ya decía en otro capítulo que la pregunta clave que hizo E.H. Carr hace tiempo de «¿Qué es la historia?» no tiene sentido si no se incorporan a la respuesta formas de expresión, vivencias y actos que escapan no a lo racional, sino a la imposición de la razón como única forma de ordenar y dar orden al mundo; es decir, formas de expresión que escapan y han escapado siempre al control, por ejemplo, de la fuerza de las guerras y de la (sin)razón de aquellas instituciones que se afanan por aplastar, constreñir o encerrar sus explosiones o implosiones. Ni más ni menos que las pulsiones de vida de millones de personas, de millones de mujeres que representan el significado de la armonización entre razón y (sin)razón, entre razón y emoción.

Ha llegado pues el momento de concluir afirmando que sin la fragmentariedad, como concepto que aporta la tradición hermenéutica, no se captura el matiz y ni la universalidad perseverante y siempre latente, ni tampoco puede apreciarse la impronta social que dejan las experiencias de las mujeres. Más aún, sin atender a lo cambiante, a lo singular, a lo fragmentado y disperso, no lograrán, aquellos proyectos que se proponen «liberar» a las mujeres, tener un éxito duradero ni dar unidad a su lucha. Ni siquiera en el marco de la modernidad y la democracia será posible encontrar puntos en común para un entendimiento que permanezca. Las vivencias de lo fragmentado, lo individual, lo privado, lo particular, lo singular, la experiencia única permanentemente cambiante es lo que nos une sin remedio a todos los seres humanos, hombres y mujeres; porque es en esa capacidad indestructible de experimentar el matiz y de identificarnos unos/unas en otros/as en lo que nos parecemos. Y en ese sentido reclamo el relativismo, eso sí, revisado para el *humanismo feminista* que, a mi juicio, necesita el siglo XXI.

Bibliografía

- AMARA, Fadela (2006), *Ni putas ni sumisas*, Cátedra, Madrid.
- AMORÓS, Celia (2000), «Presentación (*que intenta ser un esbozo del status questionis*)», en *Feminismo y Filosofía*, Celia Amorós Ed., Síntesis, Madrid.
- APPADURAI, Arjun (2007), *El rechazo de las minorías. Ensayo sobre la geografía de la furia*, Tusquets, Barcelona.
- APPIAH, Kwame Anthony (2005), *The Ethics of Identity*, Universidad de Princeton, Princeton.
- BENSAÏD, Daniel (2010), *Cambiar el mundo*, Diario Público, Sol 90, Madrid.
- BERMAN, Marshall (1988), *Todo lo sólido se desvanece en el aire: la experiencia de la modernidad*, Siglo XXI, Madrid.
- CAMPS, Victoria y Amelia VALCÁRCEL (2007), *Hablemos de Dios*, Taurus, Madrid.
- CORTINA, Adela (2009), *Ciudadanos del mundo. Hacia una teoría de la ciudadanía*, Alianza, Madrid, 1ª edic. 1997. 3ª edic.
- LIPOVETSKY, Gilles y Jean SERROY (2010), *La cultura-mundo. Respuesta a una sociedad desorientada*, Anagrama, Barcelona.
- LYOTARD, Jean-François (1986), *La condición postmoderna*, Cátedra, Madrid.
- NUSSBAUM, Martha C. (2008), *Libertad de conciencia. Contra los fanatismos*. Tusquets, Madrid.
- VALCÁRCEL, Amelia (2002), «Los cuatro escalones de la sabiduría». En Vidal Claramonte y M. Carmen África eds., *La feminización de la cultura. Una aproximación interdisciplinar*, Consorcio de Salamanca, Salamanca.
- RAJCHMAN, John (1991), *Truth and Eros. Foucault, Lacan and the Question of Ethics*. Routledge, Nueva York y Londres.
- RIFKIN, Jeremy (2010), *La civilización empática. La carrera hacia una conciencia global en un mundo en crisis*. Paidós, Madrid.

La esperanza de que las mujeres recuperen su dignidad histórica, su memoria, su lugar pleno en el devenir de las sociedades, es también la esperanza de que la humanidad encuentre un nuevo equilibrio social y político. Este libro propone una mirada a la "rebelión sigilosa" de las mujeres como fuente de transformación social; una provocadora noción de feminismo omnipresente y prevaleciente.

El concepto de emoción feminista es el hilo conductor que, lejos de oponerse a lo racional para reclamar las emociones como patrimonio culturalmente impuesto, sirve para explicar la rebelión permanente e inevitable que protagonizan las mujeres, y delinear cómo de ésta surge una fuerza creativa, libre y transformadora.

Con rigor teórico y sentido pragmático, este libro va hilvanando un acercamiento al pasado para proyectarse al futuro con fuerza renovada; un análisis de los poderes que desvele también todo aquello que no se reconoce como poder; una profunda reflexión sobre el lenguaje y la literatura como materia prima y germen de las rebeliones más inapresables de la cultura. He aquí una propuesta sobre la identidad de género que revierte nociones tradicionales y que, anclada en la tradición hermenéutica, examina el "desorden" social y la fuerza implícita o explícita de las experiencias de las mujeres como motor y esperanza de las sociedades.

"... Teresa Langle de Paz persigue el lugar de la desesperación desde donde emana la fuerza transformadora del mundo."

Iris M. Zavala

PVP: 17 €

